سلطانی

... اشعارلری ... نقیلی ... جلدلری برلو

دمشق تاریخی جلد اوراق

دمشق تاریخی ماردن جلدلو ایکیوز اللیشر ورق

اوراق برلو

احمد چلبی الکتابی ... اولاده ... اشعارلری

... بادشاهی ... سلیمان ...

عدد اوراقى اكى يوز قرق

محمد بن علي العطار

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده وألهمنا الاقرار بكلمة توحيده
وبعثنا على تهليله والصلاة على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد فكما
أن أكمل المعارف وأجلها شأنا وأصدق العلوم وأوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك أشرف
ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها وأولاها بأن تتوفر الهمة طول العمر على تحصيلها هو معرفة أعيان الموجودات
المترتبة المترتبة من موجدها ومبدئها والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها
وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما أن المتقدمين من القدماء
بها تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص
والتجريد وكما أن الشيخ الرئيس أبا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين
مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الأوابد مجتهدا في تكثير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الإشارات والتنبيهات
من تصانيفه وكتبه كاسمه هو مشتمل على إشارات الى مطالب هي الأمهات مشحون بتنبيهات
على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص متضمن
لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شائقة قد استوفرت الهمم العالية على الاكباب على
معانيه واستقصر الآمال الوافية دون الاطلاع على خوافيه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة
فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه بأوضح
تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش
عما أودع فيه أقصى مدارج الاستقصاء إلا أنه بالغ في الرد على صاحبه أثناء المقال وجاوز في نقض قواعده
حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده إلا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين
أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وأن يذبوا عما قد تكفلوا إيضاحه بما يذب به
صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم إلا إذا عثروا على شيء
لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي أن ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح متمسكين بذيل العدل والإنصاف متجنبين
عن البغي والاعتساف فإن الى الله الرجعى وهو أحق بأن يخشى ولقد سألني بعض أجلة الخلان من الأحبة الطلاب
وهو المجلس الرفيع نسيب الدولة وشهاب الملة والدين ملاذ الحكماء والمباحثين الأكابر الفضلاء بلغه الله ما تمناه
وأحسن منقلبه ومثواه أن أحرر ما تقرر عندك مع قلة البضاعة وأودع ما قبضت عليه يدك مع قصور الباع
في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي إيضاحه مما هو مبني على مباحثه وقواعده مما تعلمته
من المعلمين المعاصرين والأقدمين أو استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة أو استنبطته

وغيره نسخة

بنظري القاصر وفكري الفاتر وأشير الى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب
بقادح وأتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف وأعرض عما يجري مجرى الباطل
ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الألفاظ كما أورده بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي
قصدها مخافة الإطناب المؤدي الى الإسهاب وفي نيتي إن شاء الله أن أنبه على مشكلات الإشارات
بعد أن أتممه وأرجو أن يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فإني بالخطايا لمعترف
وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق

صدر الكتاب

قوله الشيخ رحمه الله أحمد الله على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه وإلهام الحق بتحقيقه أفاد الفاضل
الشارح أن هذه المعاني يمكن أن تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية
والعملية بين حدي النقصان والكمال أما النظرية فلأن جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي شأنه
الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شأنه إدراك المعقولات الأولى أعني
البديهيات لا يكون إلا بحسن توفيقه تعالى وجوده والانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي
من شأنه إدراك المعقولات الثانية أعني المكتسبة لا يتأتى إلا بهداية الله تعالى الى سواء الطريق دون
مضلاتها وحصول العقل المستفاد أعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن إلا بإلهامه
الحق بتحقيقه فإن جميع ما تقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس إلا إعدادا ما لقبول ذلك
الفيض من مفيضه وأما العملية فلأن تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الإلهية
إنما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية تكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية
تكون بإلهامه وأقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه أن مطالبه إنما تحصل بسعيه وكده
وبتوفيق الله تعالى إياه في ذلك وهو جعل الأسباب متوافقة في التسبب ثم إنه إذا أمعن في السلوك
علم أنه لا يقدر عليه إلا بهداية الله تعالى الى الطريق السوي وإذا قارب المنتهى ظهر له أنه ليس
فيما حاول من الكمالات إلا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الأول جل ذكره فظاهر أنه يرى في كل حال من
الأحوال الثلاثة أن لله تعالى في ذلك تأثيرا ولنفسه تأثيرا إلا أن ما ينسب الى نفسه من التأثير في الحالة الأولى
أكثر مما ينسب الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة أقل منه وإنما اختلف آراؤه بحسب
استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والإلهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى
في الأحوال الثلاثة مما يراه سببا لنجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على أنه ينبغي له إذا دخل في
زمرة الطالبين أن يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرجوه من الهداية
والإلهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه قوله وأن يصلي على المصطفين من عباده
لرسالته خصوصا على النبي محمد وآله أيها الحريص على تحقيق الحق إني مهد إليك في هذه الإشارات والتنبيهات

اصلها وجذرها من الحكمة ان احوجتك الفطانة بذلك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها
مثال لزيد وعمرو للانسان والسنبل الحنطة كالاجزاء للكل مثاله نحل والمشتري للمتحيز والفروع غير
موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا بالفعل واخراج
الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهرا وبان لك فروعها قوله ويبتدي من علم المنطق ويتنقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله
الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه
اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة
نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما تكون قبلها في نفس الامر
قبلية بالذات والعلية وبالشرف وتكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات اولا
ثم المعقولات منها ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة
وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو
الفلسفة الاولى وقد يقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها
الموضوعة فيها والعلم بالمبادئ اقدم من العلم بما له المبادئ وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا المقدم لا الاخر
حتى يلزم التحير فيما يرد الى العلم الالهي الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل
الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي
متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاعتبار الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يتوقف على الطبيعيات
صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه ما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ
انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف
هاهنا في ترتيب المسايل وخلط احد العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها

النهج الاول في غرض المنطق

قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لا ان النهج فيه قوله المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان جمع فيه فصلين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما
استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس جمعهما بالفصل اشتمالا بما على البيانين فالمنطق آلة قانونية
والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم المنطق
وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مضافا
الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه ما صنعت من خزف في كذا وكذا وهو رسم
بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق
علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل

واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هاهنا بذلك
الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يفضي تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية
هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم لكونه خاصة
وكل ما له هذه الخاصة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو
ايضا علم آخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة العلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميع
العلوم حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال
الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى
نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق
يشتمل اكثره على اصطلاحات تتنبه عليها واوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها
ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل
الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الا احتياجا الى ما ثبت في القسم الاول فلا دور ولا احتياج اليه
وانما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب
رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق
وقع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصمه مراعاتها
لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق وانما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل
الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما ليس بسبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له
سبب قوله واعني بالفكر هاهنا اي في هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة
التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب
المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث اخص من الثاني وهو الحركة
الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب
والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه الى علم المنطق
والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة
الفكر هاهنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى
المبتدأة من المطالب الى المبادي والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل

المبادي

عن امور حاضرة في تحصيله يسمى بالحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب ومن الحركة
وحدها وغير ان يسبقها الاولى فلا يسمى بها حركة اخرى مشهورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب الكتاب
المقدمات من كتاب القياس والفاضل الشارح قد تحير في تحقيق الفكر اولا وفي تقسيمه ثانيا وفي
الفرق بين ما يكون بعد الاشكال المذكور وبين غيره من الاشكال ثالثا وحمله مرة على ارتفاع الاشكال ومرة
على الاشكال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيها الى المنطق والثانية طبيعية وسماها
حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر لادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم
يقل عن علوم وادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر
واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال
الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا
عن الحكم والمصدق هو الحاضر مقارنا له ويقسمان جميع ما حضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا
او وضعا او تسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الاخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارنه
ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم
بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارنه تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون لطرفه الجازم
اما ان تعتبر مطابقته للخارج او لا تعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن
للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع للاشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء
اليقين عليهما وعلى المظنون لطرفه لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم
وحينئذ يشتمل ما يعتبر فيه مطابقته الخارج التحقيق وظن واما ما لا تعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين
فاما ان يقارنه تسليما او انكارا والاول يقسم الى مسلم عام اما مطلقا تسلمه الجمهور او محدود تسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يسلم به العلوم ويبنى
عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان منافيا لما يعتقد ليثبت بمطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب
الجدلي ويذب عنه ومنها ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان
جميع ذلك يسمى ايضا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعيا باعتبار
اخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من
المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية ومما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك
فيقال لكل راي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه
الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس متعارف عند ارباب

الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي ومبدا البرهان
علمي ومبادئ الجدل والخطابة والمغالطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل في مباديه تحت
التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اورد الشيخ حرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا
لتباين العلم والظن بالذات وتباينهما الوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا
وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة
على الجدل في النفع قادح في تسميتنا الظن بالاقسام الثلاثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات
الثلث الا ان يحمله على الظن العرفي وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان اقسام
التصديق لها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يختص بكل من الاقيسة المؤلفة منها بحسب
الصناعة المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس
والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان ذاتيا لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة
الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف
والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور بالحد الحقيقي كالتصور بالرسوم او الامثلة
وانما اشار الى غلط هذا بقوله الذي ذهب اليه في التصورات الا انه لا يمكن ان تكتسب قوله الى امور
غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل الحكم بفرض
الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عن المجهول عند المتحرك وكيف يعرف انها
هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة
والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي هو حاضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه او يعرف انه المطلوب
اذا وجد والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم
بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله ومعنا
الاشتمال لعلو من ترتيب فيما تشرف فيه وهيئة يرجع بالاشتغال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا
ان المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة واحد الا بعد تصيير بعضها مع البعض
لذلك الشي من العلل الواحد لعلة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق
عليها الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف لا يخلو من ان يكون لبعض
اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال
لها واحد وهي الهيئة وهو متاخر بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو من الاشتمال
من ترتيب وهيئة المبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون المبادي بالنسبة الى المطالب
ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع

لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية مطابقة لصورة المطلوب وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في الباقين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطا ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة انه اما قياس بعض الاجزاء الى بعض واما قياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد عنها انفسها دون الهيئة والترتيب الا انه بما ذكر لا فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى **قوله** وكثيرا ما يكون الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصورة وحدها والصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال عن جزئيات الى كلها كما ان القياس انتقال عن كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاولى لا توصف بالصواب وغير الصواب كما عرفنا فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المخيلات فيلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل كما ان السفسطة شبيه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل **قوله** فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا الى اخره تتم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخرنا الرسم الى هذا الموضع لان منه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بينه فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما مر والعلم بالضروب انما صار مقصودا بالقصد الثاني لان الاصابة متوقفة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم تتوقف

منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لانواع الانسان وقد يعبر العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات **قوله** واحوال تلك الامور بالعلم بما هيات تلك الامور معقولات اولى ومجالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير مناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك **قوله** وعدد اصناف ما يصح الانتقال فيه ومنه جاريا على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عدا ما يشتمل على خلل صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات وما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والجاري الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيم والاستقراء والتمثيل في غيرها والمعتمد في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما بين فيهما **قوله** انما والكل بحقق يحلق بترتيب اشيا حتى يتادى منها الى غيرها لا بكل تاليف كلي بحقق او كل بحقق او ايضا علي والذاتي اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان في ذلك لا يمكن الى ذلك بل ما يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن ان يوجد في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل بحقق لا يحصل الا بترتيب يؤدي اليه بل بتاليف يتقدمه بالذات فالتحقق يتعلق بترتيب بل بكل تاليف ويفهم من قوله بكل تاليف ان كل واحد من التحقق متعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة والصحيح ان كل بحقق يتعلق بتاليف واحد يختص به كما يتعلق بترتيب **قوله** فذلك التحقق محوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف ليتايد بتغاير لعلي انه عني به التاليف الخاص وقد وقع لفظ كل في قوله بكل تاليف زيادة ولعله سهو الناسخ والمحقق انما يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد التاليف والترتيب لان اختصاص الترتيب المعين بالمادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها **قوله** لا من وجه بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يتعاقبه اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع اعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا لذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية بالفلسفة الاولى بل من حيث يتعلق منها الى غيرها **قوله** ولذلك ملوح المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم يتعلق منها الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات ذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس وتاليف ثان يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومولفات بالقياس الى ما قبلها وذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث

والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادة في اثنا مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس
اشارة وان بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشي وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة
وهي على المعنى الذهني [illegible] يختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي لا طبيعية
لا يختلف اصلا من اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة [illegible] هي التي بين المعنى
والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال المعنى الاستقلالات الذهنية فيكون بالفاظ [illegible]
وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها
في المعاني وتغيير المعاني بحسبها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري
الى المعاني لاشتمال الالفاظ التعليمية اشتمالا عليها فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من
حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول ونظره في الالفاظ بقصد ثان
ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة [illegible] حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيلها وسائر احوالها
في دلالتها كدخول السلب على الرابط المقتضي للسلب وعلى المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة
عليها وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية الا ما يقل [illegible] ما يختص باللغة التي
يستعملها المنطقي وتغيير [illegible] حال المعنى فانه يلزم ان ينبه له ويشبع عليه وذلك كلام التي هي لام التعريف في
لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على مساواة اخرى للعهد ودلالة [illegible] السلب
الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه اشارة وان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم
تقابل العدم والملكة ومعه قد يشمل العلم والجهل المركب فانه يقابل التصديق ومعه لا يمكن ان يستعمل العلم
واراد بالمجهول هنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه بمقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام انما تعرف
بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها قوله فكان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث
وقد يعلم تصورا معه تصديق [illegible] عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين
عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا ووجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث
لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يعرى عن التصديق والثاني لا يعرى
لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين فانه تصديق برهن عليه في الشكل الثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول
لاقليدس قوله كذلك الشيء قد [illegible] طريق التصور فلا تصور حتى [illegible] مثل ذوات الاسمين والمنفصل ونحوها
تعريفها يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول المقادير [illegible] انما [illegible] النسب التي لبعضها الى
بعض يكون له [illegible] بحيث يدل على النسبتين [illegible] احدهما [illegible] حتى الواحد وهي النسب العددية
والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح [illegible] النسب [illegible] لها او نسبة [illegible] بها

وهو الذي يكون بحيث [illegible] المنتسبين احدهما [illegible] وهي [illegible] فالنسب المقادير الشاملة للاعم
من العددية والخط المساوي لضلع المربع [illegible] ولذلك مثال له [illegible] عليه فان المربع يكون من ضرب
ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما [illegible] العدد [illegible] والاصم ما سماه فالخط المنطق في الطول
ما يشارك خطا [illegible] والمنطق في القوة ما يشارك مربعا [illegible] في الطول منطق في القوة
ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا قرن خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون
نسبة احدهما الى الاخر نسبة [illegible] الى جذر [illegible] مثلا فانما يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر
بالمنفصل واحوالها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق
الى ان نعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة من كل واحد من الحادثين
المتساويين على [illegible] خط مستقيم [illegible] على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية
لتشبيهها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث [illegible] متصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه ينصف
السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان وهذه صورتها فهذا القطر قوي على
ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي [illegible] مربعه مربعيهما فان [illegible] الخط مربعه الذي
يحيط به كاملا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو
خمسة وعشرون تساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة [illegible] ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس
وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من الاصول وانما قال في المقصود المجهول الى ان نعرف وفي الحد
المجهول الى ان نعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي قد ينسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم او الى الاخير من ادراكين لشيء واحد [illegible] والى المجرد عن هذين الاعتبارين ولذلك
لا يوصف [illegible] بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله
ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعريف وخص التصديق
لتركيبه بالتعليم قوله والسلوك [illegible] في العلم ونحوها [illegible] ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه
الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد
ومنه رسم الحد [illegible] والرسم من العرضيات [illegible] في اللغة المنع [illegible] الحاجر بين الشيئين
[illegible] طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو
الاثر والذاتيات هي [illegible] وتدل على شيء [illegible] والعرضيات خارجة وتدل على [illegible] اثار [illegible] وعوارضه
فسمي التعريف [illegible] قوله ونحو يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها [illegible]
قوله وان يسمى الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقرير الشيء
على مثال شيء اخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس يعين الحركة بالكلي في الحكم الثابت الكلي والاستقراء

زيد وانما سمى الجزئي جزئيا لان الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه صح

والاول ثالثها ناقص لانه في مفرد والثاني ليس تأليف الا بعد الانضياف الى القرينة … الى اللفظ
والجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان
وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع
فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال
الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة تلك وهذه الشمس ومثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس
الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت
الحيوان ويقابلها الكلي بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام خمسة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين او في واحد
فقط او لا يوجد اصلا والاخير اما ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان
والشمس عند من يجوز تثليثها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر
قال … الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية وعرضية لازمة
وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني
بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده لكون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون
السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث
نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد
يكون بعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق … كل محمول فهو
كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وذلك كلي فهو محمول بالطبع
على ما هو تحته وربما تخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد وانما اراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هو
بالطبع ثم انها ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي لمعنى اخر كما يجيء ذكره فيتخصص هذا
باسم المقوم وهو اما تمام الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له
بهذا المعنى واما ما هو بعض الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزء من الذات المتكثرة بالحد فقط
وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده
ويذكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا تخلو ان يعرف
الذاتي تعريفا وانهم قد ذكروا له ثلث خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو
ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون
لذاته لا لشيء اخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له

وجودا وتوهما ومن الخاصيات انه يوجد الذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية
ما شارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنينية مثلا لا تحتاج في اتصافها بالزوجية الى علة غير
ذاتها ولا يمكن رفع الزوجية عنها في الوجود ولا في التوهم ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته
فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل
الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما قال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع
اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا
منها مثل الشكل للمثلث … يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء
الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون للفظ الدال
عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد ناسب اطلاق الجزء عليه لعموم الفائدة عنه ثم انه بين الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة في علل الماهية غير موجودة لعلل
الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور جسما
ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب
يلزمه القطع بالايجاب لا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر
الخاصية المذكورة لعل القطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة بالفعل وذلك
عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن خاليا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب
الى البيان عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان
وكلاهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كان بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد …
من حيث نتصوره جسما فان هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل
الوجود الا هناك … وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات
فان بعض العرضيات مشاركة فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلازم الماهية
ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع وان كان يعم المثلث وغيره
لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب … الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها والماهية مشتقة عن ما هو وهي ما يجاب
عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسايط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان
بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفها الجمهور … واذا كانت لحقيقته غير
كونه موجودا احد الوجودين غير متقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته
هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود

مقوماته من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى يضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم
هو ما يدوم بدوام وجوده وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية
فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف
اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل
لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فيشبه ان لا
يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكل ان نحو مثلا لغرضنا من معان اخرى اسباب
الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة و
الصورة من حيث الوجود في الخارج قوله جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر
بالبال مفصلة المركبات التي لها اجزاء وما متمايزة فلا ينافي اذا تصورها ان يحضر اجزاؤها وبعضها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزة فالفائدة بالقصد الاول الى المتصور الاول
وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغايرة لذاته بالقصد الاول الى
صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب حضورها في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل
ملتفتا اليه من القصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا به وان يكون الثاني حاصلا
بحيث يكون له ان يحضره متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والغائب يجرد عن تجشم الاكتساب كالمعلومات
الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع
الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية
فانما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور الفصل الثاني الذي
ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى
المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير ما قيل كما ظنه بعض الناظر
فيه قوله فالذاتيات التي بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي
المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي هاهنا قوله
وكان للطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه
الجمهور ونعم التعريف مقدمه معقول المعاني التي لا يمتنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها فانه يؤخذ من حيث
هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان تكون
معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك
وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع اي طبائع اعيان
الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي

المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي قوله وان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون
غير محصلة فتحصل باشياء تقترن اليها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون محصلة متكثرة بالعدد
فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي
لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانما مقومة لشخص شخص منها اي الطبيعة
النوعية انما مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله
ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان
وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها
من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية
وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود قوله الى العرضي اللازم غير المقوم
واما اللازم الغير المقوم فيخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها
اللازم التي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو
المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب ابدا ومنه ما يصاحب وقتا ما وصحب المصاحبة اما ان يكون بحيث
يمكن ان يزايل او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو
عن صحبة الا ان الدائم هاهنا ينسب الى الاتفاق فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شأنه ان يكون معلولا والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في
حال من الاحوال بسبب علم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم
بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما
او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريفه بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما هو
في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله
من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس
الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك
والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج
عنه كالنصف للاثنين الذي يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه مما ليس الى المثلث صادق صفته
مثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني
وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا
او لحقه لحوقا واجبا قوله ولكن مما يقوم المثلث باضلاعه الثلاثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية
لان الزاوية ايضا يلحق لحوقا واجبا ولكن ليس هو مما يقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث

وهذا واشباهه من اللواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا

وللجبري بجرائه تركيب من مقومات غير متناهيه وذلك لان متنافيه الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد
وكان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوايم وللمثلثية قوايم وهلم جرا وقول
الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي تثبت بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة
في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصنف الثاني غير متناهية
لتوقف الذهن على حدها والحق ان كون الشي محمولا على شي امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج
او لم يكن بالقياس الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في الخارج
العقل اذا نسب البياض الى البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون
بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل الا اشياء محدودة كما هو
الحال في ساير الاشيا التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون اشال من المحمولات
مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب ان تكون
حاصرة معه لا مثل ما يخمنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالمعنى الذهنية قوله
واشال منه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير
مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من
المنطقيين انكروا ان تكون من اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك
لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاثبت الشيخ اثباته مطلوبه فيه حاذى
بها اقسام العلم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان قال المحمول اللازم لا يخلو اما ان يكون لزومه للموضوع
لا بتوسط شي اخر او لازم احد الموضوع والمحمول الجامع هو بمعنى ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما فيقتضيه
والقسم الاول يقتضي ان يكون الموقع من ذلك الموضوع والمحمول نفسه لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط
فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون الموقف نفسه مكتسبا فيما يشتمل العلم البرهانية على اثبات لما ذكر
ان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها ذكر في صناعة البرهان
فقوله واشال منه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة
من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير
مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم
بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك
والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان معتبرا بعدم
الانفكاك كان كل ما يلزم شيا بغير توسط شي اخر لا ينفك عنه سوا لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم
العقلي الا ان اللازم لا ينفك في العقل عن تعقل ملزومه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط

شي اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وبما نبه على ذلك لانه
يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها
بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن وليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي تلازمها جميعها بحسب ماهياتها
لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرا على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملاحظات
والتفاتها الى غيرها ولكنه قلما يكون في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي يوجد غير
محصورة وهي التي يشتمل على اشيا لا اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وفي
انما يحصل عند حضور الامور التي اليها قياس الموضوع وتشدد تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس
بواجب الحصول على الترتيب المودي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ولنرجع
الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع
في العلم المكتسب قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم بوسط كما يمتنع لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا
عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين نقول لانه كذا اشارة الى ان الوسط
هو الذي يستدل به اللزوم اي به يتم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل
من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين غير مقوم وهو لازم غير البين يستند اليه وقد بان في علم البرهان
ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما
امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاشتمال لتصور
الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له لازما فان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما
للوسط وجاز ان يكون عارضا له لازما فهنا ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا
والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشي لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم
بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول واعلم بجواز ان يكون اللازم مقوما للمقوم لما فرضناه خارجا وجزءا
الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما
ان يكون لزومه للوسط بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط
تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه
غير مودي الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه اخر وهو كون
ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل يحصل امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض
وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولم يكن هناك نعلم تام قوله وان لم يحتج
فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اشار الى
الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما مقدما اي ان كان الوسط المفروض لازما للموضوع

في العرض المتقدم والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج
الى وسط له ثم اخر ومضى غير منته في ذلك الى حد بل الى غير وسط افضى التسلسل الى غير النهاية فاما لما كان
الوسط الاول انما جاز كون هذا الوسط الثاني معقولا او لازما ولذلك قال الا ثم اخر ومضى وبابطال
هذا القسم الاول ضمن القسم الثاني الذي هو المطلوب فاتح في جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله
فلا بد في كل حال من انه بلا وسط لازم صح بما اراد منه فقال هذا بان انه يمتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما
اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فالملتفت اذن الى ان قال ان كل ما ليس يقوم تقديم
رفعه في الوهم وقدم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مغايرا فانه مثال اخر للازم الذي
وذلك لان المساواة واللامساواة انما تلزم من الكم ولا انواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا
من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر بها ذاته لاقسام العلوم
وما خذ البراهين بل ما نبه للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه القرب وعدم الاحتياج
الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيا من لوازمها فاقتضته هو ان لها بغير
وسط وان لم يقتض من حيث هي هي شيا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيا وقد فرضت مستلزمة هذا
خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست مستوفاة فان من اقسامها ان يقال انها تقتضي لوازمها
ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما
لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اسار الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم في
لجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع انما مثل بجميع المحمولات التي تفارق لان ما يقابل ما يمتنع ان يفارق
اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا
لكون زيد فقيرا وطول عمر مثلا قوله مفارقة سريعا او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان
شابا او شيخا وقايما وجالسا فانه يمكن ان يتركب له عشرة ازواج فالسريعة السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمعتمق
عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون اسار ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فاليس بمقوم انما
كان ومعارضا فقد يسمى عرضيا كما سنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا ويسمى العرض العام اسار الى الثاني
معنى اخر وهذا كما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع ويراد به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي
يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم
هذا الذاتي والاعراض الذاتية على ما يسمى كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته بجوهر الشيء
حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية لا تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه
لذاته وهو اما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول
وحده هو العرض الذاتي الاولي وموضع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او الرسم

الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه
بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الاسم المذكور وهو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده الا ان
الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم
متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع
موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع اعراض اخر له كما ان في علم الحساب على العدد
وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع يكون ماخوذا في حد المحمول الاولي في الاول بل يكون
الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية
اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ في حد موضوعه او ما
يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم
لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بعض الاولي لان ما عدا
انما يلحق الموضوع لا من غير ما به هو هو قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة
ولا عدادها من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القسم من الذاتيات يخص باسم الاعراض
الذاتية مثل ما يمثلون به من الفطوسة للانف • المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما ان والمشترك
بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها اعني الكمية لكنها لا تستعمل في علم
المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك
قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي رسما يجمع الوجهين جميعا انما قال
يجمعهما ولم يقل يحدهما لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد
الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية الاولية وان اريد
ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومها لا يخرج عن
العلم الباحث عنه في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اخذ اضطراري
قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها
الشيخ في الشفا وتبعه مقلدة المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده
متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لهوياتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى هذه
ثم جعل الرسم الجامع لما عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك

ان الماهية تشتمل المقومات اشتمال المعلول العلة وتستلزم الاعراض اللازمة استلزام العلة المعلول واقول
ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما تقتضي تخصصها
لموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها
فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط لا اجناس
لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها
والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يعني تصور
ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يعني التفاتا اليها فانما يكون مفهوما تاما مركبه عن حقائقها مع اعتبار
موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق في
المفهوم وما يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردت
بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي ذكرها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات
الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة
الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت
هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا مطلقا وهو نوع من المضاف والزوجية
انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء منها عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما ولذلك
في بابهما والمستقيم اعرف كيف يمتنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها اخالف الجميع في جعلها اعراضا
ذاتية لم يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به ويحترز عن نسبته لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين
فلما لم يفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على
ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نأبى من تجويز ان يكون الحد
الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدا على ما اشار اليه الشيخ فلذلك
ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع هذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده
الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية
فقط ويقول الشارح الى هنا يخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر
الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالمعنيين
جميعا قوله والذي يخالفه من الذاتيات فاللحوق الذي لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض
فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو

معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ° لم يذكر قسمة الاقسام المذكورة وهو ما يلحق
الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب ومساواة الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما ولعل الشيخ حذفه اشارة الى الاختلاف
وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو وكاد المنطقيون
الظاهريون عند التفصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو ° هو انما سمعوا ان الجنس
مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم
او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا احتيل عليهم ان ينبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد ما عقلوا انه
وذلك بان ذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزم ان لا يكون بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل
انهم يقولون كذا ثم الماهية بعضهم للفصول ولا ما هو حد ما غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات
ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم
ان يميز كان الذي يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته
اعم قوله ثم يتبلبلون اذا احتج عليهم الحال في اثبات ما هو اعم وليست مما يجانسها مثل ما يسمونها
فصول الاجناس كما نشرحها ° قال يتبلبلون اي تختلط السنتهم والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على
ما ينافي قولهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم وبعضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت ان الماهية
وانما انما تتحقق بمجموع المقومات يعني مثلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان تكون
اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله وفرق بين
المقول في جواب ما هو وبين الداخلة في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير
الداخلة في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان الشيء ايضا يتباين نفس الجواب التي هي الماهية وبين
الداخل فيها والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق
بين الداخلة في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا كان مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق
ما هو واذا كان مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين
جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل
في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما تقتضي عرفهم وتحمل الاشتباه الثاني الواقع بين
الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق

ماهو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يبين ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشي يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يتحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سوال السايل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السوال بحقيقتها والامر الاعم لا هو هوية الشي ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وما توجه الى قوماهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم فانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في اللغة غنى بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ على معانيها بحسب عرف اللغة ما لم يطرا عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سوالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما سيبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يميزون اليه ليس هو ما به الشي يتحقق حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طاري عليه وادعوا فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب لتغير العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات اللغة مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما تضمنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه

إشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو غير معتبر العرف بل يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيا واحدا او اشيا كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزويا والثاني اما ان يكون تلك الاشيا مختلفة الحقايق او يكون متفقة الحقايق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السوال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشيا كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا احتص السوال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيا واحدا جزويا او اشيا كثيرة متفقة الحقايق كان الجواب في الحالين هو نفس

ماهية ذلك الشي او الاشيا فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عن ما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين ولهذا لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود بل لا يتخصص باحدهما بل قال على ماهية الاسم لتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال جوابا عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه لا يجب اي لا ينبغي غيره لكونه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن لانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس تمام ماهية مشتركة بل جزء للماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما فاخص ولا اتم ما يشمل تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي وامثال الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان ارتنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية انما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان منها وبان مقومان للحيوان وللمحقق بحث وهو ان الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لم يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزوه وربما يكون الفصل الحقيقي شيا لا يدل عليه ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق للشي من النطق الدال على كمال الانسان فان وجد له عرضان اشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة فاشتق له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان ارتنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شي له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شي ذو بياض فاما ماهية ذلك الشي فغير داخلة في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شي من هذه الاجسام يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحمل الماهية والعرضيات تلحقها

بعد تحصلها فاما الشي الذي تحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليه
لكان ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز او الاشيا داخله في الخارج عنه هذا خلف قوله واذا قلنا
لفظة كذا يدل على كذا فانما يعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة
الدلالة على الماهية اي على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة
الالتزام مهجورا في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تقصد
بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم تتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق
الحوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود
اي اللفظ الذي يقصد به اشيا محدودة اذا دل على الماهية اي على مفهوم الاسم وما يدخل فيها فقد
وقع على اشيا محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لم يجز ان يكون مقصودة له قوله
وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا
فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن تواتق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب
ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات
ولم يصرح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص قد يكون صالحا للدلالة بالالتزام
في سائر المواضع ولذلك كانت الرسوم انما هي معتبرة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن
الاجناس واما الشيخ فقد صرح بذلك في الشفا في الفصل الذي تكلم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال
بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام
وليس هنا انما المراد هنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن فهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا
الموضع قوله ويجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها دون التي
تخصها وما في حكمها وضعا شاملا انما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطلت الاقسام بأسرها تعين
الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها
ويخلو عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون شركة وخصوصية معا مثل ما اذا
سيل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد وما كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي
غير تغير العرف اللغوي قوله واذا سيل عن زيد ما هو فليس الا قول هو كان الذي يصلح ان يجاب
انه انسان اشارة الى الفرق بينهما وهذا الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة
وقد يكون جوابها بهذا وما يجري مجراه قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاشيا التي تدخل
على معنى كالحيوان وتجعله اشيا مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين الاشيا التي تدخل على معنى

اخر كالانسان وتجعله اشيا متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولبيان ذلك مقدمة هي ان يقول من الكليات
ما يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه
الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع
تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون
غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشيا وقد يكون محصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور
قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشيا لا تختلف الا
بالعدد فقط وهذان القسمان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير الا ان اللاحق يعطي
لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا
فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون
انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به
كان نوعا فالحيوان الاول جزء للانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس
بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه
في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي
يخصه ويحصله ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان بعينه لانه ماخوذ مع الناطق والاشيا
التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيد اختلافا في الماهية بل ربما يجعله متعلقا بالعدد كالانسان الابيض
والانسان الاسود وهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشيا التي تدخل على معنى وتجعله
اشيا مختلفة الحقايق وبين الاشيا التي تدخل عليه وتجعله اشيا متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك
فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله متعلقا
بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص متحدة ولا احاد هو
المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم مادة التي منها خلق قوله
لا بد علينا ان يتقدم بعض اضداد ما في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم
لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته بتلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم تتبدل
انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك ان
الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا

يكون لا ذلك الانسان ولا ذلك الحيوان بل يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشى
الذى هى ماهيته قوله وليس يحتمل القدر المذكور من انه لو لم يلحقه اللاحق جعلته انسانا
يعنى الناطقية بل لحقه اضدادها او مغايراتها يعنى اللاناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا
غير انسان يعنى فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعنى يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد
الذى يمكن قبل ذلك انسانا مراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعنى الفصل لا يحتمل الابدال
ابقاء تلك الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا ما مقومه فيجعله انسانا اشارة الى نفى وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس وان كان وجود الجنس فى العقل متقوما
على فصوله قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم فليس ذلك على المنطقى اى
ان كانت هذه الطبايع المذكورة التى فرضناها عوارض فصولا فى نفس الامر وكانت التى فرضناها
فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقى ان ينظر فى المواد بل عليه ان يبين ان الاشيا
التى تختلف بالحقايق والتى لم تختلف اذا اشياكانت اذا سيل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها
فى الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى القول فى جواب ما هو الذى
هو الجنس والمقول فى جواب ما هو الذى هو النوع كل محمول كلى يقال على ما تحته فى جواب ما هو فاما
ان يكون جماعة ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما بين
الذاتى غير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا للماهية والثانى يسمى نوعا ومن عادتهم ان يسموا كل واحد
من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه على ان اسم النوع عند المحقق انما يدل
بالموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهوا فيها المنطقيون ظنهم ان النوع فى الموضعين له دلالة واحدة
ومختلفة فى العموم والخصوص وهو قاهر قوله على ان اسم النوع عند المحقق انما يدل فى الموضعين
على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذى
هو الجنس والثانى نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التى لولاها لم يكن النوع كليا
والنوع الحقيقى يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التى تحته فالاول يتناول
الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التى تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس انواعه والثانى
قد يشاركه نوع الانواع وحده فى موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعنى النسبة الى ما فوقه وقد
يباينه فى الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة اذ ان النوعان مختلفان فى المعنى
مثلا اشيا احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه عن جنس وفصل
واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور فى الموضوع وثانيها جواز مباينة
المضافى للحقيقى فى الموضوعات حتى يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات

الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقى للاضافى فى الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله
ومما يسهوا فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع فى الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص
وفى بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الاظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول
ظنهم ان النوع فى الموضعين له دلالة واحدة والثانى ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على
الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك
ما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقى هو نوع الانواع لا غير فجعلوا اللفظين
دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة فى احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص
فى الموضع الاخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة
والانواع قد تترتب متنازلة اى ربما ترتب ان ترتيبه ليس بواجب فى جميع المواد قوله
ويجب ان ينتهى وذلك لانها لو لم تنته فى التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات
لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وانما لم يجب ترتب
العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو محال على ما ثبت
فى الالهيات ولو لم تنته فى التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعنى اعيان الموجودات
التى لم يزد تعقلها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما التى ما ذا تنتهى فى التصاعد او فى
التنازل من المعانى التى تقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فليس بيانه على
المنطقى وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هى اجناس
الاجناس وانواعا سافلة هى انواع الانواع واشياء متوسطة هى اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان
كل واحد منها فى مرتبته خواص [illegible] معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا
العلم لانها المقولات [illegible] وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقى من حيث هو منطقى
لا ينظر فيها واما النظر فى ان لكل واحد من العالية الى السافلة فى مرتبته خواص فانما يلزمه لان
العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهى الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى
النظر فى كيفية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك بهم وهذا غير بهم خروج
عن الواجب ولكن ما الم الاذهان تغافلوا عن الجادة يعترض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذى
هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التى هى اجناس الاجناس واشار الى معانيها
وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى قاطيغورياس وجعلها شبه مبادئ
لهذا العلم لا اجزاء منه وتبعه الجمهور فى ذلك بل زادوا فى بيانها ما عليه ولا شك فى ان النظر فى ذلك
ليس من مباحث المنطق الا ان الحكم بان النظر فيها يجرى مجرى النظر فى الاجناس المتوسطة والسافلة

من كونهما مهما او غيرهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه
لاقتناص الحدود واكتساب المقومات الخ وذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدوده
ملحوظ تحت اى جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة
سائر المحمولات التي تركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين في
مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية
المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات
اشياء ربما يصلحها او لا يستعملها اما في معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها وازمنة واوقات
تحصيلها متى هي وشرايط حفظها ما هي وكم عن دون ما لم يستعمل به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون
معرفته انفع في عمله كان ذلك منهم وغيرهم لبيان خروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها
بحسب الامكان الى عمله بل جعله جزء عمله وهذا داب اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون
الى صناعاتهم ما يحتاج اليه في ثمرة تلك الصناعات وان كان خارجا عن جملتها ليتم بذلك الوصول الى
غاياتها قوله الخ الفصل واما الذاتي الذى ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي تحته بالقياس
اليها لا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي الذى لها عما يشاركها في الوجود او في
جنس ما كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني
اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على
الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو
لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض منها
له فهو ما يميزه عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
داخلا في جواب ما هو وان لم يكن داخلا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب
ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه
لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وكذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول
فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس وحده فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط
وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره من سنة

الخ ان الذاتي الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما
شاركه في الجنس الذى يعمهما ولنبههم على ذلك بمثال مركب من الذاتيات الذى هو الجنس العالي من
امرين متساويين ليس لهما ولا واحد منهما الجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا هو لهم لزمهم
بنوا عليها فيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا
في جواب اى شيء هو فان اى شيء انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فادونها
وهذا هو المسمى بالفصل ينبه على ان الفصل هو المقول في جواب اى شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق مما
لم يعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اى شيء انما يطلب التمييز يعني ان السؤال باى قد يطلب
به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اى شيء هو وقد
يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال
اى حيوان هو وغرض الشيخ في اللفظ بالوجود والشيء هاهنا تعميم الاشياء الذى يطلب التمييز
عنها كما لاحظه كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على رأى الفاضل الشارح فانه لا فائدة
لذكرهما هنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط
فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس هذا الانحصار
وان كان في البيان اعم منه لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة الى التفصيلة الا ان فصلية
كل واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب ما هو بالقياس الى اى شيء يكون ويعتد بحصوله الى فصل
الجنس اشار الى ما ذكره ومناقضة القائلين بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم مجملا واحال
بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا او مقولا في جواب ما هو قوله
وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان
الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بالقياس الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه
الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم
فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما تقدم الفصل مقوما لحصته من الجنس وذلك التقويم بمعنى كونه سببا
لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار التي الجنسية فيكون
متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل
ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه قوله الى الخاصة والعرض العام
اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض غير المفارقة

لكلي منها واحد من حيث انه شامل لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم لما فرغ من
المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي ينقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض
والاول الخاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان
وقد تكون لازمة كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها
كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة
كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع
على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى الماشي بل على الاطلاق
كلام وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون
قوله واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وغيره عم الجزويات كلها او لم يعم والعرض
العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما
كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزويات كالمتحرك للحيوان وغير عام
كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق والاعم في تعريف
الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
للخاصة ما يعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص
متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة
لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة له غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح قوله مثال العرض العام
الاسود للسفاني السيقنانوس طاير يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له
نفسه ويمثل به في البياض كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا محذوف
عنه العام ويتلقوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس
هذا من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض هو العرضي الذي مر عند الظاهر من اطلاق العرض على ما يوجد
في الموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي
هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد
فيه بسبب الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض
الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء

مشهور عند

بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان
ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان
الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل
في هذا الموضع باللون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للكيف بوجه ولهذا اللون بوجه
اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في
الامثلة تنبيه هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك
كلها في انها تحمل على الجزويات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال
الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على
احكام تثبت بحجج تكسب وبالتنبيهات عن فصول تلتفي في بعضها احكامها النظر في حدودها او فيما سبق
من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا
المشاركات العامة والتشابيه الثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على ما
شاركه عامة وهي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزوياته بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر
الذي يقبل الابعاد فيعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة
باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي
المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا من حيث كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث
هو كلي وهو اعتبار اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الجزويات الواقعة
تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا
القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده والتي تخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج
الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما
ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقائق وهي الجنس
او على متفقاتها وهي النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي
الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة
واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ما يمكنه الوقوع في جواب ما هو والى ما لا
يمكن وقوعها فيه وما يمكنه الوقوع اذا رتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له
وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او العرض
وهذه القسمة مشتملة على قسم اخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يعتبر ترتيبه تحت عام
وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي

الى الفصل

مقدمة

اشار الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلى يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في جواب ما هو
والفصل يرسم بانه كلى يحمل على الشيء في جواب اى شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه
كلى يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلى يحمل عليه الجنس
وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي
والعرض العام يرسم بانه كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا ذاتيا . الكلى هو
الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلى يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها
وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزويات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق
مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها والجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل
في جواب اى شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب اى شيء هو الا انها انما تفعل تميزا
عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس
البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب
والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات
غير مقوم لها فان الجنس في نفسه هو الكلى الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها
او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما
اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيان انها المقومة . اشار الى الحد
الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص
يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا
واما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وانقاصها ومنه ما يكون بحسب الاسم
ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هاهنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص
بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص
دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر
اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي
هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته
اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هو جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة
الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات . واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه
يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل والخارج والعقلي

المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزايه معقولا بالمواطاة على
الماهية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتيمة تشبه واحدا كالمعجون وفي العدد وكالمركبات والحيوان
في الجسم او غير ملتيمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود
او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابن في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل
مركب خارجي العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه واما البسايط فلا
تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة
المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة
من حدود بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقوله اسم الحد قول دال على ماهية
الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية فلاجل ذلك قال ويكون يعني
الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل
حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجمع المركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم الشيء حقيقته
المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص
قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني القول الذي يكون حدا
فان البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك
القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على
لوازم يفضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
قوله وكل محدود مركب في المعنى هاهنا صرح بانه يريد بالتركيب العقلي قوله ويجب ان تعلم
ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة
اعتبار امر بل ان يتصور به المعنى كما هو الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز بحسب
ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات
جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو فان من يروم حقيقة الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه
الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما
طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا
ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان متساويان كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان
كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الثاني ولم يكف
في الحد الذي يطلب فيه ان يتصور ذات الشيء وحقيقته كما هو وقد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين

مشا وبين فلا حجة لعادة والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول
جميعا حتى تتم المقومات قوله ولو كان الغرض من الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان
قولك الانسان جسم ناطق مائت حدا منه جهة جدلية يشنع بها على الخصم فانهم مع قولهم بان الحد
هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو ناقص لقولهم والمائت عندهم
فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها
بالمائت وللقول ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين قوله وينبه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى
ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات
على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز او ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد
المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد
علمنا انه اذا اوردت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه
الشي كما هو وذلك يمنعه التميز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس
لم نقل انه خرج عن ان يكون حادا مستوعطا من صنيعه في تطويل الحد فلا ذكر الايجاز يحمد كل ذلك
الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك لازم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب قوله الوهم فهذا
الفصل هو غلط جماعة من المتفلسفة في تحديد الحدود وذلك توهمهم ان الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني
التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح
وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد التام يجمع جميع المقومات
بل يجب مع ذلك ان يرتب تقديم الاجناس ثم يقيدها بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود قوله
وكثيرا ما يقع في الرسم زيادة على الكفاية للتميز ويستعمل للرسوم عن قريب ع يرد بذلك الرد
على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميز يقتضي مزيد الايضاح
وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا استعمل
بيانا لشي اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال المثال عنه في حدود امور غير اضافية خطا قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه ويتذكر الى
المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي بالاضافي
كمن يحد النار بانه اخف الاجسام وما الطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له
ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا في حده جعلها داخلة في ماهيته اشارات الى الرسم
واما اذا عرف الشي بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي
برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او

تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي والرسم منه تام يفيد التميز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه
ناقص يفيد التميز عن بعض ما يغاير وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص
ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون اعرف منه ومنه ردي وهو ما يخالفه
في شرائط الجودة المساواة للمرسوم ليلا يساويه او ليس منه او يكون بما هو مثله وكما لم يكن كل واحد
من العرضيات متساويه واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر
الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده
الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم
فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يتعلق بما ادعى حله به وهو قوله يفيد اللوازم غير المساوية بعضها
ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون
المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال
الذهن من اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشي
فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة ووصل بعضها الى ذلك
الشي علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما تعرف مساواته ولا يحتاج ذلك
التعريف ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث
هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشي
المطلوب بالمطابقة والا كان اسما له انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة
لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اضيف لفظا اخر بانا به فكان الدال
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من
الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شي الى شي على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه
مدخل والانتقال عن الحدود والرسوم الى المطالب مشاعية وانما يتعلق بالصناعة ما يتالف من مفرداتها
لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشي
مثاله ما يقال للانسان انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث
انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بلا فصول لا تدل بالوضع الا على
شي ما يستلزمه او يختص به اما ما ذلك الشي في ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بانتقال العقل
واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص قوله ويجب
ان تكون الرسم بخواص واعراض بينة للشي فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل
قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس هذا شرط اخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشي

في البيان والخفا متفاوتة وربما كان الشي عند شخص خفيا عند آخر فيكون بعض الاقوال رسوما عند قوم
غير رسوم عند آخرين وما يمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بما له الزوايا لا يكون للمهندس
فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث
لا يمكن ان يعرف حال زواياه، ولما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية
فكذلك الرسوم إشارة الى اصناف من الخطا تعرض في تعريف الاشيا بالحدود والرسم اذا عرفت
نفسك بانفسها ودللت على اشكالها في غيرها هذه اصول تتعلق بالحدود والرسوم من كتاب
الجدل ويسمى بي واشار الى ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم ينشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل
كل واحد منها مقدمة ثم من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية
قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب
ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الناصة المعتادة والمراد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي
والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي
او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا ومن غير ملاحظة
الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في
المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسأل القرية
والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض
جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب فهم قوم ويقابلها
المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمع
الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح
لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة
هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة
وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة التي تبرأ عن ركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن
عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اضطر الى ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع
له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل وقد يقع ذلك في المفردات وقد
يقع في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما ادرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يتسع له تركيب
يحتاج اليه لم يسبق له واضع لغة فلم يضع لها اسما فيحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع
الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة
كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه

لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات الفيلسوف والاسطقس
قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشي بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشي بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار
هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بنفسه فقالوا ان
الحركة هي نقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بما لا يعرف الا
بالشي اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم
ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيف
لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به شيئا يحلل تعريفه الى ان يعرف
بالشي وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم
متساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الاثنين بانهما
اثنان لا بد من استعمال الاثنينية في حد الاثنين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المعنوية منها
تعريف الشي بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به مرتبة واحدة
وهو دور ظاهر او مراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور والتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة وتعريف الشي اردى منه
لان الاخفى يمكن ان يعتبر انفع معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا شعور ذلك في نفس الشي والدور
اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون الشي على نفسه بمرتبة واحدة والثاني يقتضي ان يكون متقدما
فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل الضد بحسب
الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ
وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله
وقد يسهو المعرفون فيكررون الشي في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي
تقع في تحديد بعض المركبات والاضافيات وعلى ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطا
قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والكثرة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان
حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حتى كانه قال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع
بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبها والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة
اليه ولا ضرورة فيه ومثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما يكرر الحد

اوبعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والكل بحسب الحاجة كما يكون في الجواب
عن سوال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد
احدهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال وقبيح لولا السوال وبحسب
الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هي ما تركب عن الشي ومن عرض ذاتي له يقع الشي مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي
يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مختص بالانف اي تقعير سفلي وقد قيل
في تفسير الافطس انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس
مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني يجوز ان يسمى صاحب
الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف ويكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما
غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون
صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شي لا يكون ذلك الشي له ويكون معنى انف افطس انف
هو ذو تقعير لا يكون الا الانف واما التكرار في الاضافيات فسيجي بيانه قوله وهذان
المثالان قد ناسبا ان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف
هو تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسب هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف
الشي بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد
اولبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقديم معرفته
على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون
الشي بما لا تعرف الا به التي هي في حكم المكرر للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها
يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد
والمراد بان التناسب من الجانبين تنبيه انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان
يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب عن ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل واحد منهما
في تحديد الاخر وهذا باطل فالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين ما لا يعلم الشي الا به فان ما لا يعلم
الشي الا معه يكون لا محالة مجهولا ومعلوما معه مع كونه معلوما وما لا يعلم الشي الا به يجب ان يكون
معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن الفسيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم مثلا الابن معا الاب
فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام
الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب اخر من اللطف مثل ان يقال مثلا

ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين ببين
بالابن والانه هو اله المضافان لكونهما معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشي بالمجهول
فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويحصل
البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكر في حد الاب بانه حيوان يولد
اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان الذي هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا
عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لمعنى
وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون
مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس
بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو الذي اردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجب
نحو التحديد ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجب نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول
بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس
في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين
لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فوجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الاخر
واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس محل شك بل زيادة التكرير في جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان
بازا لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشي وحقيقته ثم نقل بحسب
الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس
هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا
النهج الثامن في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب
الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب
قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري
والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او رد في تفسير الاسم
وبينا المعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دوريا لان الشي الواضح بحسب ماهيته ربما يكون
ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية اشهر عند المتوقف او بغيرها
ما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشي انما يخصه ويجرده عن
الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشي وههنا انما
يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب
اشتباه فيمكننا ان نقول اما نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه

في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس والكون ودونا
قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال
فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث يتعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر
بذلك عن الخبر وهذا ما اليه ما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد
هو الخبر ثم يعرضان لغيره من التركيبات الاربعة ويعدونها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام
عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفعل كذا ويراد به اني
اريد تفضلك به وكذلك في سايرها قوله واصناف التراكيب الخبرية ثلثة وذلك لان التركيب اما
ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون ثانيا لتركيب او مرارا
اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي
واما المركبات فالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل
بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من ان يعلق
بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة بمعنى اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر
فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو
المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة واما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا
الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لم يتغير ما فيه الخبر في قولينا عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن
هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض
يلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فيصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى
الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي
وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاح قوله
اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثال ذلك قولنا
ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا
المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هاهنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب ما يجعل
الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد يلحق بالملكات في بعض احكامها قوله
والثاني والثالث يسميهما الشرطي اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر
واما المنفصل فالحق به لانه شاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر
وهو موجود في كليهما على السوا فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين

قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الخاصة به ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر
كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب
بها حال كونها جزوا من شرطية ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي والحملي
سبيل ان احدهما يباين الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع
خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا اذ الكانت لكان
كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة
او قائمة ولذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل
على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي الشك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي
تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب
الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي يفرضه في الذهن انسانا كان موجودا
في الاعيان او غير موجود يجب ان يفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي
اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابلهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله
تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست
بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على الاشكال الهندسية لم نحكم بوجود
كان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه
ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه يعني ان يفرضه في الذهن انسانا
بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير
معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير
ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد
واما ان نلحق به ما شيا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا بما يمتنع عنه ذلك الاحتمال العام
بحيثها اما قبل الالحاق فمجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب
قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا وجد الاول
منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزا ويسمى التالي او صحبه
من غير نظر الى شي اخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل هو مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما

ان يكون مترددا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا
ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الانفصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان
كانت الشمس طالعة فاما ان يكون النهار موجودا وقد يكون بالاتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويسميهما العجم
المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا
الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تعيين وتحقق كل نوعيت
والسلب فيها هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجود سوا كانت اجزاوها
موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء الانفصال لا تستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا
وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان تكون فوق اثنين ولذلك
ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شي جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد
كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب
بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان
في خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتنكيره وادخال التنوين
يوجب تخصيصا فلا مهملة في لغة العرب ويطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة
النحو ولا تعلق لها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة
فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة
مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر حجرا وكذلك هاهنا قوله وان كان انما بين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي ولم يعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب ويقول
الحكم على البعض انما هو في الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق
مع الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص
البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على
امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الجزئية يدل على الحكم بالجزئي بالقطع مع احتمال الكلي ان لم يتعرض الباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب
فان هما واحد وليسا بمعان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب
الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن
الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم

ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس
الامر لكنه اذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل
ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى كذلك من غير تفاوت
وهذا معنى قوله فان هو اهما واحد وليسا بمعان في السلب ومحصول الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل
القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام
على العموم فانه قد يدل به على نفس الطبيعة هناك لا يكون موضع الالف واللام هو موضع كل الا ترى
انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول
كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله كقولك الرجل يعني به واحدا
بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد
ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب فقد ذكرنا
ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلا يحمل على تلك الطبايع اما
ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها احدا
شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزوية ومن الثالث مخصوصة
والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم وتسمى لام الاستغراق فكما في قولنا
الانسان حيوان اعني كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع
او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص وتسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ
وهي مخصوصة ويبقى في لفظنا هو انسان الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما
ذكر فيه طبيعة يصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان تؤخذ جزوية فاخذها الاخذ بلا قرينة مما لا يوجب
ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقضي عليها بالكلية ما العموم لكانت طبيعة الانسان تقتضي ان تكون عامة كان
الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان توجد كلية وهنالك يصدق جزئية ايضا فان المحمول على
الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يوجد جزئية من الحالين يصدق الحكم بها جزئيا
فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية اصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس
اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهملة وان كان تصريحه في قوة الجزئي
فلا مانع ان يصدق كليا فالحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على
كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا تخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن
الكلية منهما تستلزم الجزوية من غير عكس والجزوية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن

تحوى القضيه الحكم على البعض بالقطع كما كانت المحصورات الجزوئيه وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئيه
واما قيل فى قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل العقل والفاضل الذى حكم بان دلالة الالتزام مهجوره
فى العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب فى ذلك واما
بين ان المهملة فى قوة الجزوئيه وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها فى العلوم فاذن القضايا المعتبره هى
المحصورات الاربع اشاره الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال
وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اوقلت دايما اما ان يكون العدد زوجا
او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلى الموجب واذا قلت ليس البته اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود اوقلت ليس البته اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجود فقد حصرت
الحصر الكلى السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسما متغيمه اوقلت قد يكون اما ان فى الدار
زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئى الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس
فالسما متغيمه اوقلت ليس واما ان يكون الحمى صفراويه واما دمويه فقد حصرت الحصر الجزئى السالب
حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها فى الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان
الحكم بتعميمها او بتخصيصها بمعنى الحصر والحكم المجرد عن بيان تعميم او تخصيص بمعنى الاهمال
وتقييد الحكم بحال لا يتعدى الشك بمعنى الخصوص واما تفسير ذلك على التفصيل فهو ان يقول كليه
الحكم الايجابى فى المتصله اللزوميه ليست بتكرر مرات الوضع بل بحصول التالى عند وضع المقدم فى
جميع اوقات الوضع ولا سلك وهو بل تعميم الاحوال التى يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا
كلما كان زيد يكتب فهو يحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل فى مرات غير معدودة
بل نريد بها انها تحصل فى جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها اقتصارا بل نريد مع ذلك ان كل حال
يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير
ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال
ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه جزوئيه ان يكون فى بعض الاحوال من غير تعرض لها فيها
مثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا
دون سائر الاحوال والسالبة اعنى لا زمة السلب اما سالبة اللزوم على قياس ذلك فى الايجاب واما
كليه الحكم الايجابى فى الاتفاقى فهى تعميم اوقات صدق التالى مع صدق المقدم بالاتفاق من غير
استلزام المقدم التالى وجزئيتها تخصيصها وكليه الحكم السلبى اعنى اتفاق السلب لا سلب الاتفاق
عن ان يكون التالى صادقا مع المقدم فى شى من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه
واما الاهمال فى جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلى

فلا تعاندات متغذر واما كليه الحكم الايجابى فى المنفصلة فبوجود التعاند فى جميع الاوقات والاحوال
وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند فى بعض الاوقات والاحوال
كما يكون مثلا بين الزائد والناقص فى حال لا يكون للتساوى وجه دون سائر الاحوال واهماله على
قياس ذلك واما سلب العناد فقد يعنى اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب
البعض من غير ان يقتضى صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذلك صدق هذا فهذا ما تقتضيه النظر
فى صورها دون موادها وصيغه كل واحد منها على ما ذكر فى الكتاب اشاره الى تركيب الشرطيات
من الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل فى اول الامر الى اجزاء بسيطة
واما الحمليات فانها هى التى تنحل الى البسائط اوما فى قوة البسائط اول انحلالها والحمليات اما ان يكون
جزآها بسيطين كقولنا الانسان مشى او فى قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشاء او مستقل
نقل قدمه وانما كان هذا فى قوة البسيط لان المراد به شى واحد فى ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه
بلفظ واحد فقد ذكرنا ان المركبات من المفردات هى الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات
هى الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات
فانما تنحل الى المفردات بغير واسطة والفاظ الكتاب غنيه عن الشرح اشاره الى العدول والتحصيل وربما
كان التركيب من حرف سلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدالة اولا على الامور الثبوتيه وثبوتها
على غير الثبوتيه كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتيه ان نورد الالفاظ الثبوتيه كذلك
من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور
التى هى غير ثبوتيه فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مفردة كالاقوال فلتضف اداة
السلب الى تلك الاقوال كما هو فى القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة
فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتيه التى تقابلها كقولنا لا بصير وغير بصير فى الاسماء وما صح ولا
صح فى الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهى التى تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة
السلب باسمها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب فى غير الثبوتيات
ايضا كالاعمى ولا زال على قياس الثبوتيات قوله ويسمى غير بصير الاعمى اى يسمى اعمى ولما
كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة فى اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون
بعض وكان الجميع فى الحاجة الى العبارة عنها متساويه فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ
لمعنى المعدولة فى الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلى من اطلاقها
على ما يقابل المحصلة مطلقا وكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس
ببصير اى شى كان عند الاخيرة واخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث فى هذا العلم

قوله وبالجملة ان جعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم يثبت او يسلب فيكون الغير بالجملة
حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير
بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب
الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة
فكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا
كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان تكون لها مع معنى المحمول والموضوع
معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذ قد وجب ان يطابق اللفظ المعنى بحدوده استحق هذا
الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الاصلي كقولنا
زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية
الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة تشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء
القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه لتحقق من ذلك الفرق
بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية
الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية
كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات
قد تشتمل عليها ولذلك قد ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما
في قولنا قام زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما
بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح
اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يستغني عن الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله
وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد بينا في هذا
الاعتراض ان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو
لا يرتبط لذاته باسم مقدم في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط به اذا
تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم فلو كان
بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال
زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط
لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابطة
غير ما انضبط به الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقلت مثلا زيد ليس
هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعله جزءا من المحمول

فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف السلب مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت
الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية
التي محمولها مثل هذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة
والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت امتنعت وقع الربط فصارت القضية سالبة وان تأخرت
جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينها صارت سالبة
معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح اي يتفق على تخصيص اداة ما كما قال
في الخصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة اي تركيب وبعضهم يسمون هذه القضية
معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعرض ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك
كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهي انما تقيد بالموضوع
وقد ينقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل
على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد للبصر
من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة
قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصيرا اي شيء
كان ومن كان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء
عن موضوع من شأنه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع
شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شأنه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه
موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شأن شخصه ان يكون بصيرا
لكن من شأن نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من
شأن نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شأن جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه
على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات
مثلا وبالجملة على ما ليس بصيرا مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله وانما يلزم المنطقي ان يضع ان
حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت
او كاذبة فان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسبها ثم
واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب يريد بيان ما يلزم
المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى فان
موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه

وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى
عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون
حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع
اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم باعتبار الموضوع من الموجبة ولاجل ذلك
تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة
من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في
هذا البيان بل كانت مناقضات ومحامبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يودي
الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها اسئلة الثالث القضايا الشرطية اعلم ان
المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلطهما
كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا اما حملية ومتصلة ومنفصلة
والواقعة منها في كل شرطية اثنان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة
اثنان حرفين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين
او متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين معا
لاختلاف حال جزويها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة
المتصلات وهي من حمليتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكان اذا كان
النهار موجودا فالشمس طالعة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فالعدد
اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن
عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد
اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا
واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار
واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا
واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد
فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من ثنا

وقد يكون مخصوصات ومحصورات موجبات وسوالب تتالف بعضها من بعض ويكثر وجوه التاليف ولما كانت
الشرطيات مؤلفة بعد التحليل الاول في يكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من
شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم
جرا الى ما لا نهاية له قوله فاذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت منفصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان تكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة
من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك
ان تعتبر بشكل سائر الاقسام اقول الشيخ من الامثلة الثلثة والسابق ابراد امثلة ثلثة اولها متصلة
مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلاهما موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما
موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلاهما موجبات والفاضل الشارح
زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس طالعة
واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان تكون منفصلة مؤلفة من الشيء ومن نقيضه وهي تكون مانعة الخلو
فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يقع معه نقيضه لا يقع النقيضان معا وهو محال ولا
تكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان تكون
تالي المثال الاول منه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
والحال لا يخلو اما طلوع الشمس او لا طلوعها فاذن لا يخلو اما ان لا طلوع الشمس ووجود النهار الذي هو لا طلوعها
فالترديد عن المقدم يقتضيه الذي هو انفصال حقيقي استلزام الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي
هو انفصال حقيقي استلزام الترديد بين عين المقدم ولازم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور قال في المفصل
التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملازم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود
النهار لازما للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده
الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من اي جزء منه اتفق مع
نقيض الاخر فهذا اما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء وملازم نقيضه او من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ فان لا وجود النهار ملزوم
للاطلوع الشمس الذي هو نقيض المقدم او نقيض للازمه الذي هو عين التالي وهي تكون مانعة الجمع فان
الشيء لو اجتمع مع ملازم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع النقيضان ولا يكون مانعة الخلو لان اللازم
اعم من الملزوم وتكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون التالي المذكور هنا المنفصلة لان الحال
لا يخلو اما طلوع الشمس او لا طلوعه وملزوم لا وجود النهار لا طلوع الشمس فالترديد بين طلوع الشمس

ولا وجود النهار يستلزم الترديد بين النقيضين الذي هو انفصال حقيقي فهو اذن حق والذي اورده
الشارح مولف من الشيء ولازم نقيضه وليس يلزم من وجود لازم نقيض الشيء وجود نقيضه بل الامر
فيه بالعكس فاذن لا يلزم من الترديد بين طلوع الشمس ووجود النهار انفصال حقيقي الا بحسب
المادة والحاصل من هذا التطويل انه ادعى ان المنفصل الحقيقي المولف من الشيء ونقيضه حقيقة ومانعة
الخلو هي التي يشبهها دون مانعة الجمع فهي حقيقية بان يجعل تاليا في القضية المذكورة لتادي الحق اليها
فيعرض بان مانعة الجمع هي التي يشبهها دون مانعة الخلو فهي احق بان يجعل تاليا لتادي الحق الحالتين
والتحقيق في ذلك ان المنفصلة الترديدية تارة منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي
وهو النوع ايضا لا الشيء ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي فهو النوع الذي اورده
الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ولا حرج على الشيخ في ايراده احد الامرين
دون الاخر والمثال الثاني كقوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم وهو حجة كثيرة من الشيخ واما ان يكون ايضا وهي من سهو الناسخين
والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها تاما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد
واحد منها فقط ومنها التي تمنع الجمع والخلو بحرف القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما
اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين وكليهما مساوي في الملازمة
محقق المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد وربما كان الانفصال الحقيقي بين ... وربما
كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو ان يورد بدل الاجزاء
ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو منشعب من قولنا
انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصل بعض الاجزاء الى اجزاء اخر
وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من
القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة
ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس هذا عندي بحجة فان الاشكال محصورة في الاربعة
والكلمات في ثلثة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرح سقيمة وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان
غير داخل في الحصر فكقولنا المثلثات المسطحة اما مسدس اما مربع او مخمس وكذلك الى غير النهاية
ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بامانع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب
من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها
ما يراد فيها بامانع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما فهي جميع ما يمكن تحليله بوجه الى حذف جزء من الانفصال
الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما

ان لا يكون في البحر فلم يجب ان لا يغرق اما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يكون مع النقيض ليس
ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا احترز في الانفصال الحقيقي
لا يورد بدله ما لم يساوه بل يكون اما اخص منه او اعم حيث يحصل غير حقيقية مانعة الجمع وحدها او الخلو
وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص
من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا
معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ارتفاعه يتبع
ارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق مع ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا
مثال الاول الذي يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله ونقول
هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشيء اما
حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ولكن يرتفعان كالجبل
وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يكون معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن
ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان يقول زيد اما في البحر
او ليس فيه ولم يغرق لازم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او يقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي
البحر لازم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون
الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ولكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من
ان يحصى واما الاخريان فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر وحجر معا وذلك بان يرد
عليه قوله اما ان يريد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما ان يريد
الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون
الاول باعتقاده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوضعين
في كل الشيء ويتنافى الحمل عليه ذلك الحاصل من امتناع خلوه عنهما فيجمع من ذلك معنى منفصلة
حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد تتالف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد
اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود
ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود
واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة
كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا منقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان
او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد ان تتالف عن موجبة

وسالبة لا بجزء المتن وهو مانعة الجمع يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن
ان تتألف من سالبتين لان الموجبة لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن
ان تتألف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمه الموجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها
على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة. قوله وقد يكون لغير المنفصلة اصناف اخر وفيما ذكرناه كفاية
من بقية المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله قولنا اما زيدا
ولما عمرو واحد شركة ردتهما وتقول العلم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي ينبغي ان لا يخلو له
من ان يفعلان وهذا ما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر المنفصلة في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات
وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي
بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي
الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه
بالطبع اشارة الى هيات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات التي
الهيات
التي تلحق القضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات دون
الادوات قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون
بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن يقتضيه قبل هذه الزيادة بمجرده الحمل لان
هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع ولذلك قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف
واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا
او تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في الايجاب المحمول قد يكون
اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية
وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول
وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي ذلك انها
تلك فاثبت العموم قوله ونقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم اخر معنيين احدهما انه
ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس معنى الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس يوجد
انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ويراد بهذه الصيغة مفيد اما المساواة في المعنى كما بين
الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله ونقول
في الشرطيات ايضا لما كان النهار واحنا كانت الشمس طالعة وهذا يشتمل على ايجاب الاتصال ودلالة
تسليم المقدم ووضعه لتسلم منه وضع التالي واحنا اي ثابتا ولفظة لما يفيد مع الدلالة على الاستلزام

التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك نقول ليس يكون
النهار موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول
حصرا في القوة يريد بيان القضية بانه الادات تفيد حصرا كليا قوله ويقول ايضا لا يكون
النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه من القضايا التي تسمى بحرفه وهي لا تخلوا
والتي قبلها
عن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون
الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات
في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يغير
اجزاوها قوله ويقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما لا يكون هذا
العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا ومن ايضاحات المرفاة كل زوج فهو زوج المربع اي مربعه
يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها
ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا ولذلك لا تقول في الافراد مربعاتها فالقضية المذكورة
في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشي الواحد
لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال الاخر لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن
اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا وساكن اليد معا
ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حال الرعشة مثلا اشارة الى شروط القضايا يجب
ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثلا انه اذا قيل ج هو د لا يراد لمن وكذلك
الوقت والمكان والشرط مثلا انه اذا قيل كل متحرك متغير فلا يراد ما دام متحركا وكذلك لا يراد حال الجزء و
والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فلا يراد بالقوة او بالفعل والجزء والبعض والمبلغ
الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا ذكره في هذا الفصل فقياس لا يعمل معاني القضايا الا بمراعاتها
ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني هذا الوقت كما يقال القمر منخسف فلا يراد
في اي الاوقات هو فانه منخسف بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا
مسهل الصفراء فلا يراد في اي مكان هو فقد قيل انه لا يسهل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله
وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط
قد يذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجي ان شاء الله تعالى فصل النهج السابع
في مواد القضايا وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لا تخلوا المحمولات في القضيا او ما يشبهه ذهب الفاضل
الشارح الى ان ما يشبه المحمولات في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية
واقول ما جرت العادة بايراده فيشبه التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت

الخلو في نفس الامر عنها وليس اضافيا اعتباريا هذه الامور فيها على ما تعتبر في الحمليات فانه يعتد بها وان
كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه
المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه الموضوع فانه مشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع
ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع
كالمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولابد للناظر في احوال الموجهات
من مراعاتها فان الاغفال عنها مما يفضي الى الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه
واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختص بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع
نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة
ما ليس ضروريا له وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة
واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة فيشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع
وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب
هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها تقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان
في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان
فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة تستغني ههنا الايجاب والسلب وهي التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين
لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان
الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك
الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان
المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند
التلفظ في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة
او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه
ان نسبة ب الى ج من النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الخاص على ما يجي وكل
وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منافيا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة
من القضية التي هو الجهة قال الموجهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية
فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك من كونه

٢١

حينا او حينا او على سبيل الامكان الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد تعد المطلقة
في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان
شي آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل
الدوام اذا اعتبر التوجيه فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما
وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشتملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ
المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها قسم رابعة
وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول ما يكون مشتملا على حكم متحصل بالفعل ولا تتناول
ما يكون مشتملا على حكم لا يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع
الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما
ان يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة فهذه
هي الامور التي يمكن ان تقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تشملها جميعا من حيث
العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو يقابل الاطلاق من حيث العموم والاعتبار
جميعا فالضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من
المحتمل ان يدوم شي اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام ويعني بالا ضرورة
لا الا الضرورة وهي الحالي منها بالوجود فانه لا يبقى بعدها الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان
الحاصل اما ضروري او غير الضروري اما دايم او غير دايم قوله والضرورة قد تكون على الاطلاق
واما غير ضروري
وقد تكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا
نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام
موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون
الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات
بل ما دام ذات المتحرك متحركا والفرق بين هذا وبين الشرط الاول ان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات
وهو الانسان وههنا وضع الذات مع صفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه
انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او وقت
غير معين كالتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة
ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام
لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع

واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة. مما
يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان شرطان لا يخرج
عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما
متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا
وصف وليس له ذات بانه ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت معين او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف
والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي
يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون
ضروريا في بعض اوقات الاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فايدة في افرادهما فالمشروط
بالوصف مطلقا يشمل الضرورية بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثانى
وحده وهو المراد هنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو منها قضية فعلية ابدا
فانك اذا قلت ج ب فانه بالضرورة يكون ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة
به وسائر الضروريات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوى والقابلية
في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية من سائر الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة
بالشرط الاول وان كانت باعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان
ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخصين تحت الاعم اذ الشرط في المشروطة ان يكون
للذات وجود ابا ما وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط الاول
اعنى بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون للذات وجود دايما
والاول يساوى الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باى شرط كان
تغاير المطلقة بالاعتبار واما تساويها في ان الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال والثانى يباينها بحسب
الدلالة والاعتبار وجميعا المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي
مثلا لا تقسيمها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي تعدم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة
المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان
في معنى ثالث غيرهما اعم اشتراك الاخصين تحت الاعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة
المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود
دايما وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعنى الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم

قضية ضرورية وهى التى تقابل الامكان الذاتى قوله واما ما يراد فيه شرط الضرورة والذى هو دايم
من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضرورى يعنى الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهى
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضرورى الذاتى وبشرط المحمول وبشرط الوقت
المعين وبشرط الوقت غير المعين فهى مع الدايم غير الضرورى اقسام المطلق الغير الضرورى وظاهر ان
هذه الضروريات تخلو عن الدوام المطلق الذى يكون بحسب الذات فالمطلق الغير الضرورى ما فيه اما
ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى
وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه
القسمة قد تكون على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة
وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة والثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة
وهى الممكنة وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالى عنها وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة
هى الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين
فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثا وفرسطس وثامسطيوس
ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة
الخالية عنها قوله واما مثال الذى هو دايم غير ضرورى فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه
او سلب عنه صحبه ما دام موجودا او لم تكن تجب تلك الصحبة كما انه قد يتفق ان بعض الناس ابيض البشرة
ما دام موجود الذات وان كان ليس بضرورى الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضرورى والدايم
لان كل دايم كلى فهو ضرورى فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم منا ولا لجميع
الاشخاص التى وجدت والتى سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضرورى فهو دايم فالضرورى
والدايم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يفترقان كما مثل به الشيخ في الانسان لانه
يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيها يعم الضرورى وغيره والعلوم انما يبحث عن
الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقى من حيث هو منطقى يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث
معناها المختلفات سواء كانتا وردا في موضوعاتها او لم يبدا وردا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
حمل غير ضرورى فقد اخطا فانه جايز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص متجددة
لحمل او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب والقمر من الكسوف او وقتا غير
معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس وما يجرى مجراه قوله فظهر لهم ان الحكم الاتفاقى الخالى
عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلى فهو ضرورى ولم يفرقوا بين الضرورى الذاتى وغيره

فلكونه ضروريا ذاتيا ولان الشيخ رد عليهم بالوصفين فانهما ليسا بضروريين لما في وصف ما قوله والقضايا
التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به
وان كان لا مشاحة في الاسامي حتى في الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية
منها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة
اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا
الاعتبار اشارة الجهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع
على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب يحمل عليه هذا الامكان
واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي
حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا
يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه
جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما
واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة ويكون غير الممكن بحسب هذا
المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبرناه في جانب الايجاب
ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو
عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه
على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا
الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان الاول هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان
نفسه ليس هو بنفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على
الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان
الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى
الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك
الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث
هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع
ان يكون وقابلا لضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابلا
ضرورة الايجاب لكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب

واما هو قبل الاشياء فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام
ضرورة لوجوده فان كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب
الضرورة الثابتة عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة قوله وقد يقال ممكن
ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة
ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتغير بل يكون مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث
للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني
الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو اخص بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل
فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها
والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فانها تشاركه في المادة لكنها
توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال
وكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم انما اللذان يكونان
على معنى واحد باتفاقهما اقول ثانيا ولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر بالاشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود
فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على
الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعا
واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمس
لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا ضرب محتمل بان ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة
مع ان جانبيها معا قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان يطرح الواجب والممتنع
ايضا قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد
~~هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد~~ لما ان شاركهما
في المواد لم يطرح الواجب والممتنع لامتناع مشاركتهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخص
وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب
او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما
اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما
ما فيهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضروريا وابقى على الامكان الصرف يكون ما ينسب

وعليها ان احدهما

الى الاستقبال من الممكنات التي لا نعرف حالها انكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون
هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاول ليس له ما يعان على ما يعين احد طرفيه
لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله وقد يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط
ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انما اذا
لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما بعد اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا
بل فرضه معدوما فقد اخرجها الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا فان لم يعتبر هذا
لم يعتبر ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما ما الممكن
ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ
رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم
فان لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى
الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال انسان الى اصول وشروطه في
الجهات وهنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان
الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب مندرج تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة
المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي العدم في ثاني الحال فضلا عما
لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا
عن ان يكون غير ضروري ان يتحرك وان لا يتحرك في حالة الاستقبال المراد على الرواية الاولى
ما ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة بحيث يقع التشبيه التي ذكرها
بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تصحبه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية ولما ان يعتبر
لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان
الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه
وذلك لانه لا ينافي العدم الذي هو بازاء الخلف وههنا كيف ينافي الامكان الذي هو موافق به
من العدم اليه واما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا اعتبر من حيث
بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل معه
تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك القصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب
والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا تنافيان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان
الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال
لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير ضروري

فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب ضروريا
وهذا ايضا بيان لما يقسم مثال جزوي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله
واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن ومما لها النفطن
فيكثر بسببها التغلط القضية الموجهة تنحل رباعية ومع وضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان
نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا اتفقا ديا
لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرا عنه كما
في قولنا ليس بالضرورة فالاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون
الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة
وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة وان سلبت ضرورة
سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة
الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة
منعكسة كما يجيء ذكره ان شاء الله وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورة المقابلة لذلك
الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما تردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية بلا دوام
فهي تلازم ما تردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية بلا ضرورة تلازم
موجبتها لاشتمالهما على دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما تردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم ما تردد بين ضرورة السلب
ودوام الايجاب اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعني ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني ان كل واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض
الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق يحقق القضايا هو تلخيص ما يفهم
من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ في القسم الاول
منه احكاما اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم
الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي التعميم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا
وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ
مع امر شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا لمخصوصة وان اخذ مع امر معنى عموم
وقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة
من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني اذا كان حاصرا للجميع ما هي يقول له

المطلق عموم كل ج ب في كل وقت ... وقولنا بعض ج ب يصدق الى قوله فلذلك في جانب
السلب يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي بمعنى الدوام بحسب الوصف
فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والانعكاس متساويين في هذا الباب
نعم ان اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير معنى الدوام المذكور ويكون مع ذلك كلما كان الشرط
فان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه
ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع لذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير
الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحركة اي ما دام ذاته لكن
البعض موجود او بعضها متحرك بوجه غير ضروري وبعضها بالامكان غير ضروري يريد صحة اعتبار
الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما سميناه العرفي ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح
والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر اشارة الى بيان تلازم الجهة
قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون
وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع
ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة تقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما
لا ملازمات مساوية لها من مواد الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب
ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس
عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون
وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا الشيء لا يكون وقولنا بالضرورة
من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا يمكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه يمكن ان لا يكون
من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل يمكن ان يكون العام ويمكن ان لا يكون
العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا
يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ه الموجهات فمنها ما تتلازم ومنها ما يلزم غيرها من
غير عكس فهذه التلازمات طبقات ثلاث الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات

طبقة الوجوب وما يقابله		طبقة الامتناع وما يقابله		طبقة الامكان الخاص وما يقابله	
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة لا يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة يكون	يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان يكون بالامكان العام	لا يمكن ان يكون	يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون
ممتنع ان لا يكون	ليس بممتنع ان يكون	ممتنع ان يكون	ليس بممتنع ان لا يكون		

والامكانية طبقتا الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة

في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين الاخيرتين من غير
عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي يورده فيه هو ان الواجب ان كان ممكنا
ان يكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذن يمكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون
وما ليس يمكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس في ذلك المشكل الاهل كله فان الواجب
ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان يعكس الى يمكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا
يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري
ايجابا او سلبا وهو لا مع تنبيههم لهذا الشك وتوقعهم انه لا يمكنهم حله يعودون يغلطون فكلامهم في شيء انه
ليس بممكن او مرضوه ولذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم اذا ذكروا
انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس ولذلك
قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه يمكن بمعنى الخاص ينعكس الى
يمكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك بما مر بيانه سببه السؤال الذي ذكره مما استعمله
قوم من المتفلسفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص
مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وفي ذلك
تم هو ويختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصل منه وهي اثنان وعشرون المطلقة العامة
والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات للادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لها وللمشروطة بوصف
الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت غير معين والتي بحسب
وقت معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة
وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية والمطلقة بحسب السور
والسور بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس

في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على
جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد
يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة ولما شيء اخر مما يتبين
اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون
الحكم في احدهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا
اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب انما قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب

وقد يقع على جهة بعضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمان بل ربما يصدقان
معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على جهة بعضيه أمر غير نفس الاختلاف وذلك وقد يقع على جهة يقتضيه
الاختلاف بنفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب
لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشئ اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على
جهة يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي
الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الممكن ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي
والحال قد تعين طرفيه في وجوده وجودا كان او عدما فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها
متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي فقد علم بعض احد طرفيه نظرا الى
كذلك في نفس الامر بالقياس الينا وجمهورا [illegible] لذلك في نفس الامر والتحقيق [illegible] باسباب الحوادث
في انفسها الى العلل الموجبة بها [illegible] وانها تلك العلل الى علة اولى موجبة لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا
النقص من شروط التناقض ولا عدمه من شرطه الانقسام كيف كان ولذلك علل الشيخ [illegible] تعيينه
ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يعين في بعض الممكنات عند
جمهور القوم الى ما ذكرناه من [illegible] فيه قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان
السالب منهما سلبا للموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شئ وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق
هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شئ فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه
قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل لا لمراعاة التقابل ان يلي
في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى تكون اجزاء القضيه في كل واحدة منهما هي التي في
الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافه والجزء
والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغيرها كما عددنا [illegible] غير مختلف [illegible] الجهة المذكورة
في حد التناقض التي لاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات
ومع شرط اخر في المحصورات بين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان
بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحد من القضيتين ما يراعيه في الاخرى
حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد
في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة
في اخر البحث الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافه وفي الجزء والكل وفي القوة او الفعل وفي

المكان وفي الزمان قوله ويلحق بذلك بما عددناه وغير بين الموضوع والجهة والانبساط كالانفصال و
الانبساط ونحوهما فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح
ان هذه الستة يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر
اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي بشرته وليس
باسود اي باسنانه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافه كما في قولنا زيد اب اي لعمرو
اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان
كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود
اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات
وحينئذ يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه
الامور يصلح ان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم ولا [illegible] من غير [illegible]
يختص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس يجفف الثوب الندي ان لم يكن الهوا باردا اشد برد ولا
يجففها ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب
الندي وهو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان فعل الشمس مع برودة الهوا هي غير الشمس
مع عدم البرودة او بل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما
كان تعسفا وبالجملة كان غيرها مثل يوم من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان
بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا يسهل اي ببلادنا وليس يسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون
في تلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث
يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث يتعلق باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا
لاعتبار اجزاء القضيه قوله فان لم تكن القضيه شخصية احتيج الى ان تختلف القضيتان في الكمية
اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق
والكذب بل تكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس
بكاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس
ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية
والاخرى جزئية ثم بين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيفية ومع حصول الشرائط التي
فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتضادتين فيها قد يصدقان معا
كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها اتفاقا لكل الاختلاف تلك الشرائط وان كان
مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كما في الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقسام لذاته ولا

والا لكان مشتما في جميع المواضع قوله ثم ان الشرايط قد يصح فيما راعى جهة الى شرايط بحيث انها تزيد
ان ذوات الجهة مقتصرة الى شرايط اخرى تزيد على من الشعب على ما يحفظها قوله فلكن الموجبة
اولا كلية ولا يعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب
ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى النقيضين صادقة و
الاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غير ما في الاخريين ولكن ايضا السالبة هي الكلية ويعتبر
كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس
بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا
حاصلا واعتبر من تنقل الصادق والكاذب في كل مادة يزيد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد
الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق من الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع
والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مخالفات
الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا
فجعلت الكيفية منفقتا الكمية ان كانتا كليتين
سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون
الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزويين سميتا داخلتين
داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوزان
يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية ثم الواقعتان
في الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين
لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات
وتحقيق معنى المطلق والوجودي ان الناس قد تداولوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان المطلقة
نقيضان المطلقات ولم يراعوا انه لا بد الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يكف
ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يتم التقابل فانه ان عنى بقولنا كل واحد من ج ب غير زيادة
كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضة قولنا ليس بعض ج ب فلا يجب
اذا صدق ذلك ويصدق ان كذب ذلك بل ربما يجتمعان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني
السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب
عن كل واحد ومن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات متناقضة اذا
تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط عشر بذوات الجهة لا تتغير بدونها متناقضة
والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم علمه كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل

المتضادة التي هي اشد التقابل امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع انفاعليه اذا كانت مطلقة
وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معا
كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون بعض قولنا كل ج ب
بهذا الاطلاق العام بعض ج ربما ليس ب وبعض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دايما سلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب
بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دايما هو ب لما ابطل قولهم
حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدايمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية
وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب
ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث
وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية
هي الدايمة السالبة وللسلبية هي الدايمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدايمة المخالفة
في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دايمة لا ضرورية
مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فلانها تكذب لان المادة دايمة مخالفة لها واما الضرورية
فلانها لا ضرورية ثم الشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضهما
الدايمتان الجزويتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدايمة والضرورية يعني بتناول
الدايمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزويات خاصة ثم قال وبعض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دايما سلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في
السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دايما هو ب وفيه
نظر وهو ان السالبة الكلية من الدايمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام
والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احدهما بحسب الذات وفي الاخرى
بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق وان كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة
العامة نقيض المطلقة العرفية اذا اختلفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه قوله واما المطلقة التي
هي اخص وهي التي خصصناها باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة
وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يشتمل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني
بالدايم المحتمل للضروري ونقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما خليا عنه مما هو داخل
في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري وهو موافق واما دايم مخالف ونقيض
الوجودي اللادايم دايم اما موافق واما مخالف قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على

الوجه الذى ذكرنا كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اى بل اما بالضرورة كل ج ب او مسلوب عنها كذلك وفى بعض النسخ اى بل اما دايما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودى اللادايم والاول ليس نقيض اهل الوجودى بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل الساهى ما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد فى نقائض ما فى الجهات دوام الطرفين لا ضروريتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شى من ج ب اى على الوجه الذى ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما فهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب ب او سلب لانه اذا سبق للحكم ان كل ج سلب عنه ب وقتا ما لا دايما فانما يقابله ان يكون نفى دايما واثبات دايما ولا نجد له قضيه لا فيه فيها مقابلة او تعبيرا وجودها اى لا نجد قضيه تشتمل على الامرين المتلبسين اشبه فيها بالسلب والايجاب انما لنا خلاف او تعبير وجودها قوله وبعض بعض ج ب بهذا الوجه لا شى من ج انما بالوجود ب وبعض قولنا ليس بعض ج ب اى ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما ب واما دايما ليس ب وذلك ظاهر قوله ولا تظنن ان قولنا بالاطلاق ليس شى من ج ب ان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخير يريد ان سلب الاطلاق الذى هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذى هو احد قسمى الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا من اخرى حين قال السالبة الوجودية التى بلا دوام هى غير السالبة الوجودية بلا دوام قوله فان اردنا ان نجعل للمطلقة اخص ما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس انما الحكم فى كل واحد فقط بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان نفهم من المعتاد فى لسان عنه فى السالب الكلى حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج وفى كل زمان له ج وفى كل وقت حتى اذا كان فى وقت ما موصوفا بانه ج ولم يكن ب بغير الضرورة وفى كل اوقات له موصوف به كان هذا القول كاذبا كما نفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون فى القياسات المطلقة مقدمات بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها متناقضة قلنا ابطله الشيخ اراد ان يحمل لذلك محلا فسلك سبيلين اولهما حمل المطلقة على العرفيه وهو ان يكون الحكم دايما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف فى العموم فانه يشمل الضرورى او الدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض

ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفيه متناقضة كان الاطلاقان دوام الايجاب بحسب الوصف لا تناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دايما بحسب الذات ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفيه تناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفيه فان المطلقة العرفيه يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان لكونه لا دايما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفيه هو مطلقة عامه وحينية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام هنا بحسب وصف الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق العام الشرط وطرفى النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل العام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادايم المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الايجاب والنفى اى كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفى وهنا قد الحقنا شرطا ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا نمنع من ان نجعل مطلق حوى هذا الشرط فقد ذكرنا ان المحصلين من هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذى ذهب اليه هنا حتى يمشى الرايان فى المطلقات بحسبهما جميعا وبيانه ان العرف يمكن ان يوخذ مساويا للضرورة فيكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها فيكون خاصا فالمطلق العام العرفى يوافق الراى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق الاسكندرى قوله انه ليس كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا المعنى ليس ان الصدق العرفى يجب ان يصدق الضرورى الذاتى بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى مثل كذا حين كونه وجوديا فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى كما ذهب اليه الاسكندرى مع انه يناقض فى جنسه ونقيضه هو نقيض العرفى العام منافيا للضرورى الذاتى الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الاول على ما ذهبنا اليه هنا فى جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نايم مستيقظ وما يجرى مجراها مما لا يمكن حمله على العرفى وكذلك فى الاستعمالات فان فى التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفيه هناك قوله وان كان

وان كانت المبلة ان يجعل قولنا كل ج ب انما يصدق فيه صدقا زمان بعينه هذا هو الجبلة الثانية لان نجعل المطلقات بحث سائر ومهوان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه الماضي والحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل الحادج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جهات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا احفظنا في الجنس ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ ما حفظه سهل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الا يقتضي جزوية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جهات زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان فيصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صادق ذلك النهار فانه نقيض قولنا بعضهم ليس بعالم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود كاتب فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بكاتب فانه يمكن ان يكونوا كاتبين في بعض اجزائه غير كاتبين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم قوله وقد رضي بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيمكنا جوزنا لك ان يعرضوا الحمل عن مراعاة شرايط لها غنا ولم يرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما ذكر الفضلاء يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكاتب الموجود في هذا الزمان بالكاتب وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد من ملك الالف قد ذهب بكاتب ولا شيء الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من ملك الالف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها مطلقة اذ ليس ضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج من هذه الثلثة عندهم فظاهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم محتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوائد في العلوم وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حتى يجعلون الجهات مطلقة بالسوا معرضين عنها ضرورية اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة اما الدايمة فمناقضها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجبلة الاولى تقرب منها التي من ذلك تدرك ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين معا لان بعض من الدايمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف وبعض الدايمة الاخرى وهو كذلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الجبلة الاولى اذا كانت عامة كان بعضها مطلقة عامة وبعضه مخالفة واذا كانت المطلقة

معا معه تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدايمة نقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ولازمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون الامكان الاخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه فيه سهولة ولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس ممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب ويتم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي اسلفته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس ممكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك الا من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس ممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع فكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب فليس يجمع هذين امر جامع يكفي في الحال ان اعتبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون بعض السالبة الممكنة موجبة ثم ما النكتة حوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الخفيه ايجاب مثلا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان نناقضه قولنا ليس ممكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب نناقضه قولنا ليس ممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ويخلي ما يقولون الاقسام بحسب الضرورة الى ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص فالامكان العام شامل لاحدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المطلقات متناقضتان هذه نقيضة تلك وتلك نقيضة هذه والممكنة الخاصة نقيضها ما تردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس

المستوي مطلقا واسماه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شي من الحايط في الوتد الذي
لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد في الحايط وما يجري مجراه مما لا ينفع لمن له فطانة وانما الذي
ذكره الفاضل الشارح لاجله هو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان نفس المحمول لا يكون محمولا ولا بعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية
واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل العقيم
وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث
لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه
فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب اللازم
فان اختنا ببعض المقدم انتج ومن المواد الكاذبة ما تصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان
فانه كاذب وعكسه هو ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة الكذب في الكتاب سهو لعله وقع
من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها واكثر من
المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدا
بعكس السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشي من الحيل التي
نلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان
عن شي من الضحاكين فربما كان شي من الاشيا يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا الا فيه
ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه بعيد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت
بحسب الحملين المذكورين ومن ذلك بان الشي الذي له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق
ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر
الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فايدة
للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع
على الخاصة التي هي المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على
الصدق في المتضادين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون بها لا يلزم الا ان حمل
المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شي من ج ب
فلازم ان يصدق ليس ولا شي من ب ج المطلقة والا فيصدق وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك
البعض شيا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شي مما هو ج هو ب وذلك الشي هو د
المفروض لان العكس الجزئي الموجبة اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي
مما هو ج ب هذا محال هذه الحجة فيما وردت في التعليم الاول واعترض بعض المتطفلين عليها اولا بانها

مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا
بانها تثبت بالخلف الذي تبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي
ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه
بالافتراض لا بالبنا على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان هو تبيين من غير ضرورة والخلف وان كان
موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه اعانه بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه
احد تلك الانواع لا انها محتاجة الى بيان او نحو ذلك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث
هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست ثلاثة ولا
بعضها محمولا على بعض في الصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشي
الذي يوصف بـ ب نسميه هنا ونسميه د فهو الذي يحمل عليه ج فيلزم منه ان يكون الشي الذي
يحمل عليه ج يوصف بـ ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في موضوع ومحمول
بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشي باسمين شيئين فهذا حال هذه الحجة
والصحيح انها لا تصح في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تصح في بيان انعكاس المطلقات
بحسب احدى الحيلتين قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذ اخذ السلب مطلقا لا بحسب
مادة العبارة فقط وقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب
المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم تشير الى عدم احتجاجهم هنا بان الخلف يلزم
لو كان بعض ج ب نقيض لا شي من ج ب المطلقتين لكنهما لا يجتمعان على الصدق تمام قيل له انه
محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل بالانسان والضحاك حيث يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا
ويدعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان ولا بعض ما هو ضحاك هو انسان ولا يمتنع بعض
الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا يمتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك
لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي فيما من قوله بعض ب ج
نقيض العكس المطلوب وهو قوله لا شي من ب ج الاصل الذي يريد عكسه فانه بعض ج ليس ب
هذا خلف لم يتممه الشيخ واقول انما يفيد المطلوب لا اذا كانت النتيجة بعض ج ليس ب
عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف بـ ب
قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نايم مستيقظ مطلقا ونقول
لا شي من المستيقظ بنايم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شي من النايم بنايم وهو حق فهذا
التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة
ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس

على هذه الجهة بعينها اما على الوجه الاول منهما فظاهر من ان يقول قولنا لا شي من ج ب مادام ج ولكن
عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج مادام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد
كان لا شي من ج ب مادام ج هذا خلف واولى ان البعض يقتضي ان يكون بعض لا شي من ب ج مادام
ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من ج ب
مادام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها
مع لا شي من ج ب مادام ج على الصدق كما عرفته الجهة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية
كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفيا فيحتاج الى بيان
ثم بينه بان يقول انا اذا قلنا بعض ب ج بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيا مما يوصف بب فهو
في بعض اوقات اتصافه بب موصوف بج ويلزم منه ان كل الشي في هذا الوقت يكون موصوفا بب
وبج فاذن بعض ما يوصف بج موصوف بب في بعض اوقات اتصافه بج وحينئذ تم الحجة واما اذا
كان العرفية وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد احترز في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس
عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجب ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل
العكس اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال
الفاضل المساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس
العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من تأخر
عنه زمانا انا نسلم لا شي من الكاتب بساكن لا دائما بل مادام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شي من الساكن
بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما غير لا
للضرورة اذا الدوام وقال الاخر بعده هو العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم
ما اورده صاحب الكشف واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما
وهو اما الكمية وحينئذ تصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ تصير في الكمية جزئية اما الانعكاس
فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج و ب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون
موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا
لكان اتصافها ب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف وانما قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج
والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف
بج لا دائما ولكن مادامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا
على لا بجاب على الذات الموصوفة احتمل ان يكون اعم منها فيكون شي ما اخر يوصف بب ولا يحمل على
تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشي فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب

عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشتمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم
ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية
في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض
ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع
السبعة احتمالات منها بان يكون وجوديا في الكل او في البعض لا يصدق معها واما على الوجه
الثاني من الوجهين الخ فتقريره ان يقول قولنا لا شي من جيات الزمان الفلاني ب في ذلك
الزمان ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج في ذلك الزمان لانا لا نشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك
الزمان فانه من الممكن ان يكون شي ما يوصف به موجود حينئذ كما ذكرنا ومثلناه بالالف فقد ذهب الى عدم
صدق هذا العكس في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان
فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شي من جيات ذلك الزمان ب هذا خلف
والكلام على نقائض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته مولسه واما الحجة المحدثة التي هي
من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان اجيب بها على المذكورة
فقد بينا حالها في كتاب الشفا الحجة التي اشرنا اليها انما احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انه لما ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين
لج فلا شي من ب ج واستدركها الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشي
نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه جعل المباين الاول ما هو المباين لج وهو ب فالمباين له قد يكون
ج وقد يكون غيره وقد كان مرادهم بالمباين الاول ج نفسه وبالمباين له ب المسلوب عنه فب هو
المباين للمباين اعني لج فهو ايضا مباين لج يعني ج مسلوب عنه وجه اخر وارده في الحجة ما ذكره
الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي
بالسلب والمراد منها هاهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم
ومباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلوب نفسه
ماخوذا في بيانه مولسه واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من
الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع
والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكن
ضروري له الحيوان ذي الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة
عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان
لنا ان نجد شيا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج ولذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل

منها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية
عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل
تنعكس جزوية لما مر اما انها مطلقة عامة فلان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور و
الايجاب المطلق معنى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة
مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات الجهة
التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا
مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري
فليس بشيء وسيجيء بيانه مولـه وان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها
نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج
فلا شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الجهة عامة غير مخصصة
بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة
الجزئية الموجبة وهي لا الصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يناقض الاصل
وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة تبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين بالافتراض حتى لا يكون دورا وهو قول الوجه فان
هذا السؤال لا يصح لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد احترازا
اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كلية وكان
عنده انها يطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية
تنعكس كنفسها فاذن كان نقيضها عكسا صادقا ونقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على
ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين
كيف يعد تعين المطلوب بل يفيد العلم بما صدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر
هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات
العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس على وجودية كنفسها وذلك
انا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما وصف ج فانه يوصف ب لا دائما بما
وذلك لان دوام الاتصاف ج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف ب هذا خلف فاذن بعض
ب الذي هو ج انما يوصف ب لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه ب فالعكس مطلق بحسب
الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطيها امثال هذا الخلف ابدا بل انما يعطيها الكلية
وكلام الشيخ لما المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين في الخلف مولـه

واما الجزوية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان يكون كل ج ب ولم يكن كل ب ج ليس ليس كل ب ج
مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء ما هو ضاحك بالفعل انسانا
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية
ومثل صدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق
معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة اسـان الى عكس الضروريات واما السالبة
الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري
وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل يصدق معه محال فما ادى اليه محال وذلك
ان يبين بالافتراض فنجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ج قد صار ب اراد البيان بالخلف
فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج
فكان انعكاسها ما لم يبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما
كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها
من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من
الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل يصدق معه محال ثم رجع
الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمودي الى المحال محال وهو المراد
من قوله فما ادى اليه محال وقدم كلامه ثم انه ذكر ثم ان بيان انعكاس الموجبة الجزوية انما تأتي
بالافتراض بلا مذهب الوهم الى تخيل دور مولـه والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها
جزوية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس
الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري
له ج كالضحاك ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الممكن العام والموجبة الجزئية
الضرورية تنعكس ايضا جزوية على ذلك القياس الحق انها تنعكس ايضا جزوية على ذلك القياس الحق
انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى
انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يبطلهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزوية موجبة
لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان
والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا تصدقه اي يحتال لبيان ان العكس ضروري
وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب
وان لم ينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري

ودوركان انه الدرس للعفد الابد ان الكلية الكرية اذا كانت وصفا فانها منعكس كنفسها ودكر لا لا اذا عكس بعضها ما دام ج لا دائما كلا نافاو بعضها ج وت السعادي ما دو محلعس فادر بعض ما بعض ت مسكر عده ما دام موصوفات لا دائما

غير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري مناد الاصل في الجهة وذلك خلاف وهذا غير صحيح
لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس بين ولا يحق بل الضروري وغير الضروري
مخلصان الى كل واحد منهما ثم يجمع السبع الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم وقال
فكيفما اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان
هو الرد على من زعم انه ضروري لك وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض
المواد فالواجب ان يورد في النتيجة شيئا يشبهها معا لا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه الاطلا
الاعم كانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله ان الامكان الاعم ينافي لكونه اخص منه في
نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا
وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخله الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يبصر كاتبا في مدة
وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي ابيت له الانسانية
بالضرورة فان الكاتب لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حامل
ايضا لما هو انسان قوله والسالبة الجزئية الضرورية ... على ما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل
حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر انسان الى عكس
الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا امتنع بل امكن ان يكون
لا شيء من الناس بكاتب يجب ان يكون ويمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض ممن
يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحالة الممكنة الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى
عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب
فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان
الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف
هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات تتم فيه بل كل اصناف
الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب او بعض ج ب بالامكان فبعض
ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج
فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل فاما الكم لا يعكسون السالبة الممكنة الخاصة
وقد تعاكسها الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الامكان
الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص امكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب
فتعود الكيفية في العكس لكن في ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب
انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا اينما ويعود الى السلب

وتلتهم بالمطلق ... ما سمعته ومن هذا المثال فيه لنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضاحك ولا يمكن
يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول
بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما
من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست
له من جهة ما هو نائم حتى تكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا
فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل
جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ
يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم يكون حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم واما ثانيا
فلان هذا المثال وان كان صادقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي
انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة واحدة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا وقوله وربما قال قائل فما بال الكم
لا يعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب لقدماء فانهم حكموا بانها تنعكس جزئية لانها
في قوة موجبتها وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية فعكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا
فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها وقوله
وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وهما في الفصل غنيان عن
الشرح النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانها تشترك في ان البحث عنها من حيث
تعلق بالقضايا المفردة امقدم على البحث عن صورة الاقوال المتالفة عن القضايا ومن موادها
قوله من جهة يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يخيل فان
التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثها القضية قوله اصناف
القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها
ومشبهات بغيرها ومخيلات وهي من يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات
ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول
اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما
يكون بسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هي
المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما تقتضي تاثيرا غير
التصديق فهو المخيلات وما لا تقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعملها احد القايسين قوله
فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس

بل الكلام منها م

وانما ... الى الكل ... يكون ... ما ... الاصطلاح ... الا ... [illegible]

المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات
وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب
قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات
ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان
العقل اما ان لا يحتاج فيها الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو
اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون
بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو العلوم المكتسبة وما
ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل
بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما
خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي
قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية
فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله
فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجهة فاما الاوليات فهي القضايا التي توجبها
العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور
لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطنة
للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما يخفى وافتقر الى تأمل
لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان
المشتغلة النافذة في التصور الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون
ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف
علته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون غير
اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لتصور
اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل
وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم
الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة

بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا
بان النار حارة وبعضها ما اعتباريه بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرا وان لنا خوفا وغضبا
وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا فهي ثلثة اصناف احدها ما يحصل بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة
والثاني ما يحصل بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهرة والثالث
ما يحصل بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان
الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات
فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا متكررا مما شاكرها (?) عقد قوي لا نشك فيه
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء
جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالطها المشاهدات وهذا مثل حكمنا
بان الضرب بالخشب مؤلم وانما يستفيد التجربة اذا انبعث النفس كون الشيء بالاتفاق ويضاف اليه احوال
فحينئذ يستفيد التجربة ثم المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي
وذلك القياس هو انا نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذا انما هو يستند
الى سبب فيعلم حينئذ ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم تعرف ماهيته تكفي في العلم بوجود
المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه
ثم ان التجربة قد تكون كليا وذلك عند ما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون
اكثريا وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص
واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث الا بان (?) اثبات المجرب المتكرر الذي لم تقع التجربة به
قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على
الفلسفي الناظر في كيفية اسناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند
الفلسفي ليس من المبادي قوله ويضاف اليه احوال قياسية فيستفيد التجربة فالمشاهدة اذا تكررت
مقرونة بنسبة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم
الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل
مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق
بين ما يناله بالذات وبين ما يناله بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي

مثلا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس الذي هو يعطيه جزويا قوله وما يجري
مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن
له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة
لم يتات ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه
وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات بل هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين
اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلومة السببية غير معلومة الماهية
وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي وستاتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم
في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات
لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس
الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها للغير الحادس ولذلك يعد من المبادي قوله وكذلك القضايا
المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث
يزول الريبة من وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة
ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال
فان ذلك ليس متعلقا بعدد يحتمل النقصان والزيادة فيه فانما المرجوع فيه الى مبلغ تقع معه النفس
فالنفس هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه انما لا يمكن ان يقع جاحدها او يسكت
بكلام الشهادات قد يكون قوليه وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال
الاحتمال المتوقع بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث
ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فوجه الشيء عليهم واعلم ان المتواترات ايضا
يشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا تقع
في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن
ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن حتى يحتاج فيه الذهن الى طلب بل كلما احضر حد المطلوب خطر
الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا
الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جهة المناسبات فمنه يبتني نظرية القياسات والقياس في قولنا
الاثنين نصف الاربعة الاثنين عدد وقد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه
والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فاما المشهورات فمن هذه الجملة فمنها ايضا هذه

الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها
الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان
وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي
الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية
وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح
وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف
كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك
وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة
تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه
ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون
صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم يكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب
غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من
التاديبات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما
استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر
في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها
متطابقة بعض القضايا اولية باعتبار ومشهورة باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره
الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات
من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بما يشتمل على حدود وشرائط كساير النظريات ولذلك
تتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة
والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا
كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا
مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه
له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق
والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها
ما تقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها
كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن

او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طايفه كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض
اهل النظر والآرا المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي لنا اعاف
وقد يقابل المشهورات كقولنا الجبن مؤثر بالاعتبار وموجب الشهرة مؤثر باعتبار قوله واما
القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه
ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم
ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة ولم يكن وجودها
على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا تتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا
معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من
المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات بها وهي احكام للنفس
في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون
او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقدات لا بد من خلا تنتهي اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود
ان يكون مشارا اليه جهة وجوده ومن الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة
وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقة والعلوم الحكمية ولا يكاد المرفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك
لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه
باطل شنيع ليس بالمشهور بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا نزاع من غيره ما مشهورة ولا
تخلص بعد فراغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه
العقل فيها ولتطبقهما كانت ما يجري مجرى المحسوسات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء
واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل وفي مقدمات لا منازعة
فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول
النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المنتجين ايا ما لانها وتلك المعقولات اما امور جزئية هي
مبادي المحسوسات واما امور كلية بينها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود وضع فانه يمتنع ان يكون
بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب
ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلا
قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلا مثلا
ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما سنبينه   على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسو[سات]

فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه
اقرب الى المحسوسات فاوقع في نفوس الجمهور قوله واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات
فاما المقبولات من جملة الماخوذات فهي آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام حسن
به الظن واما التقريريات فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب والتي يلزم قبولها و
الاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكارها وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى
اصولا موضوعة ولكل موضع منطق يلي ما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما والا ول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الاعتقاد عن اصحابها
او عن نبي او امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط في الطب او عن شاعر
كابيات تورد شواهد او يكون مقبوله من غير ان تنسب الى متبوع ما كالامثال السايرة وقيل الماخوذات
اما تسلم ممن هو اعلى مرتبة وهو المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي
العلوم او ممن هو مقابل وهو الواقعة في المجادلات قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا
وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقد
منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تتفاوت
الذهن فتشتغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للمشهور الحقيقي بادي الحال وكان
النفس يعرض لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الحق فانها عادة ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني
بالظن هنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل وهو من المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما
او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان لا اعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع
شعور بالمقابل قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات
ولا يكون هي هي باعيانها وذلك لان الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى فالذي
يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب
وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وهذا خفي ذلك جدا كما يخفي في النور اذا
اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس
تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلالة حرف الصلات فيه التي لا دلالة
لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها فانه مثلا يقال ما يعلمه الانسان فهو كما يعلمه
فانه مرة يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان فقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على
وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها التفريع ويكثر واما الكاين بحسب المعنى
فلما يقع بحسب ايهام العكس مثلا ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لا زم

التي بدل الشي فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان كون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف فخاطب
متوهم ان كل ما له وهم فغلطه ما هو غير مكلف وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم
على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبهما برد من جهة وكذلك اشيا اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا
على انه بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو تلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية
والمعنوية وقد يصيب المتخيلات التي بحسب الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد
تقع في المشاغبات وهي اما لفظيه واما معنويه والفظيه منه هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في
اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج
كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين في وجوه التركيب وعدمه فيظن
المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب
جوهر اللفظ المفرد ونسبه الى ظاهر كالعين ومخفي كالمنهو وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع
وقسمه الى ما يختلف بسبب حرف العوارض التي لولم تختلف لما كان يشبها كقولنا غلام حسن بالتحريك
فان الكلام يمكن ان يكون معناه الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به وتمييز احدهما عن الاخر عند التحريك
والحالي ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهي
القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد تكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية
فقد تكون جميعها بحسب ما ذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق
بالمؤلفة فالاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج فان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا
الشي موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون
بان يوخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم
مكلف فان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه مزيل المحرق
ومعروضه ان يزيل المسخن ان يبرد فاذن هو وصف ما وقع منه على سبيل العرض اذا اشبه المبرد بالذات
من جهة التبرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكر هي التي تتعلق
بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة وايهام ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التاليف حجة
ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو
تلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين
ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا مؤثرا في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما
زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما نقول في لنا وحكمنا في النفس ان العسل مر مقيئ
على سبيل محاكاته للمرة فيابا النفس ويقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وما

ذروه اقدام اما واجبا صادقا على هذا النوع من حركة النفس على سبيل الروية لا الظن والصدق فان
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستفسار النفس
لورود ما عليها لكنها تكون اوليه ومشهوره باعتبار ومخيله باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون
كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما خالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة المخيل المحرك
عن القول معلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص
باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وما يحرك النفس من الهيئات عن التصديق ٥ الناس التخيل اطوع
منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويجانبونه اقداما واحجاما
صادرا على هذا النحو واجل ما يفيد الاشعار في الحروب وعند المسامحة والاستعطاف وغيرهما والتخييل
اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته ولجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته
واما يقتضيه امر واذ كل ومو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق
والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشي وقد يكون بتقبيحه قوله ترتيب
ويقولون ان اسم التسليم يقال على اعمال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان
التسليم من العقل الاولي وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم فان التسليم بانه حال
القضية من حيث توضع وضعا وهذا المعنى اعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس على
ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما
وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج الترتيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها وما يكون في حكمها
وهي الحجج الاساس التي القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شي لموضوع فيها الى القبول
والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل
وما معه كل حجة فهي انما تتالف عن قضايا وتتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة
بحجة والا لتسلسل او دار فلابد من انتهائها الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب
وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم بما عددناه في النهج المتقدم قبول اما واجبا كما في الاوليات
وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في المعلمات او غير
حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة
وقد تكون بحسب اعتبار ما كالذايعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن
البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم
بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا تلقى عند
الاعتبار الثاني التي تكون مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شي لم يرجع

فيه الى القبول والتسليم او فيرجع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو لا كل
واصناف الحجة ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلو ان يتناسبا ضرورة والا امتنع استلزام احدهما
للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو
اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقرا وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد وان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجة ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون
قياسا باعتبار واستقرا باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقرا التام وكنوع من التمثيل يكون
بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقرا والتمثيل اذا اطلقا لم يتناولا ما يجري مجرى
القياس في افادة اليقين وما مع الاستقرا الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقرا وشبهه ومما لا يقع
في المحاورات العلمية وذلك ان الاستقرا الذي يستوفى الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين
والذي يدعى فيه الاستيفا ويحتج على انه مستوفى بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل
على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفا فهو ليس باستقرا بل ملحق به ويستعمل فيما بين الصناعات
وما مع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست تمثيل بالحقيقة بل يعتبر
الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقرا بالاستقرا التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله
الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقرا فهو الحكم على كلي لما وجد في جزئياته الكثيرة مثل
حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقرا للناس والدواب والطيور والاستقرا غير
موجب العلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرا بخلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا وربما كان المختلف
فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه القياس والاستقرا مختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس
ان يقول كل انسان وفرس وطاير هو حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقرا ان يقول
كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل يقع فيه من جهة الصغرى والاستقرا
المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ
وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الايراد
النقض وباقي الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو
ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه
في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا
التلخيص والاولى ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا وبعض
المتكلمين والفقها يستعملون التمثيل اما المتكلمون فمثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت
ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما وابد في

التمثيل التام من صنف البرهان والفقها يخالفونهم في الاصطلاحات فاذا رد التمثيل الى صورة القياس صار
هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارداء انواع التمثيل ما اشتمل
على جامع عدمي ثم ما خلا عن الجامع واجودها ما كان الجامع فيه علة الحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس
ثم ما اشتمل على جامع عدمي
وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخرى لا يجري بطائل لان التلازم ولو صح
لما وقع في بحث الحكم في الفرع متنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما يكون لانه متشكل
او لكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد علة الشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون
الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في الزوجات المتناهية فان فيها مما يمكن ولو سلم الجميع لما
افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او دونه ما انضم الى نعمت
يكون لاحدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وعندها يخصص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع
كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويجي في الجدل
اعتبارا بان المنتج منه يرجع برهانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مولف من اقوال اذا سلم ما اورد
فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك والتشابه
في حدهما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالعكس المستلزم لعكسها ليس بقياس فالقياس هو
المولف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما صرح به الشيخ بل من شرطه كونه
بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع
الاقوال الصادقة في الصدق وقد يتبع الكاذبة كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات
الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يعني انها لا يستلزم القول الاخر لا باضمار ما يعني
ولم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها
قول بشرط اضمار قول اخر فكما سياتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر فكما
سياتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر فكقولنا الجسم ممكن والممكن
محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد زاد في
هذا الحد فلان اخران يقال قولا اخر غيرهما اضطرارا وفايدة قيد الغير ان قولنا في الشكل الاول
مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لا يلزم عنه قول يكون الجزئية موضوعا فيه يلزم عنه
قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفايدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض
المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا
وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك

اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم لزوما ضروريا عنها وبين ما يلزم عنها ضروري والمراد هو الاول فان
من الاقيسة ما يلزم عنها كون ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا التي
الذي يسمى قياسا واستقرا او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة
واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية والتي يبقى بعد التحليل الى الافراد الا ولا التي لا تركيب للقضية من اول
منها يسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا ينتج منه كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب
وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى تلزم
عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون
بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول اخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون
القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول اخر واكثر ما مر واما قال واجزاؤها التي
يسمى مقدمة الذاتية التي يبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء التعليقية زوايد تجري مجرى الحشو
فلا يكون عن ذاتيه ومن الذاتية ما يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع
ذلك ليست حدودا بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى الاجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه
حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسب فيها اقسام خاصة الى القياس
والقياس على ما حققناه ينقسم على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح
باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما
الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان زيد ابيض فهو ليس بظالم لكنه غني
فهو اذن ليس بظالم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل
قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا ينتج انها
ليست حمى يوم فيوجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانات قد تكون
من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي من شرطيات
ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما فاما
عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط
ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد على قانون
الطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في
هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف من حمليات او شرطيات وخصوا
الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هو الحمليات
الصرفة والاستثنائية المسماة بالشرطيات لا غير فلما وقف الشيخ على اخراج الشرطيات الاقترانية

من القوة الى الفعل يعني ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وماقي الفصل
ظاهر اقسام خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط
مثل ما كان في مثالنا ب في مقدمة وا في مقدمة ويوجد الشيء انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا
فكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان
محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي فيها
الاكبر يسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى
شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل مشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط
سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر سمي اصغر لاحتمال كونه
جزءا من الاوسط في الترتيب الطبيعي والاكبر سمي اكبر لاحتمال كونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب
والفاضل الشارح اورد هنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج ان ا مساو
لج والمتكرر هنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا
الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت الثاني اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يكون
الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان
وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي
هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة
فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف نفى به الفعل وايضا يلزم منه ان يكون
جزء الجزء الذي هو الجنس الا على مباينا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس خلاف ما ذكرتم وشنع في جميع ذلك
على الشيخ ثم قال والاشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط
ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط ومن الامرين فرق اقول
الجواب على الاشكال الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فلسنا قد وضعنا المقول في القضية
الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا
زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية ينتج زيد مقتول بآلة حديدية فهذه النتيجة هي القضية الاولى الا ان
السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون من مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم
المقتول بالة حديدية تغاير بمعنى ان يكون احدهما محمولا على الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة
لفظين مترادفين يدلان على شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف
آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالة حديدية وينتج
ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا بل في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بالة حديدية

فهي انما تنتج لتلك النسب لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول
الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم
ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان
يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد
تادية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع
عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع
على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه ومنظما تقييد به ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان
اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكور فان الايجاب اما كلي واما
جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربعة والباقي
عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم ما ذكرنا من جهتها كانت
القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما ذكره قوله فانه اذا كان كل ج
ب ثم قلت كل ب هو بالضرورة او بغير الضرورة ا كان ج ايضا على تلك الجهة فهذا هو الضرب الاول
فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب
ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم الاول وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك
اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما للكل دخل
ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وهذان ضربان صغراهما
موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة هما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع
سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ج ب
بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا ه
معناه ان كمال انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا
كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها من جهة
تعليها واما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة
فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان انتاجات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت
ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تؤلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية
او مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف

والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط
كثير فلهذا عدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله لكنه ان كان الحكم
على ب بامكان كان هناك امكان لامكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فانما يكون قريب
عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو اختلاط من ممكنين وقد الحق فيه بان الذهن
يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذكر ان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج
الى زيادة بيان وذلك لان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج ممكن
ان يكون ب ممكن ان يكون ا ثم اخرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول
وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود فقد سقط
الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود امرا غير لازم محال وكل ما تبين بالعرض موجودا من غير لزوم
محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص
وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما من
الامكان العام هذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلقة وينتج ممكنا وذلك لان
الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو
ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقة لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه ب وسيخرجها الفعل
وهي مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر القلم بالاطلاق
فلا يلزم كون كل انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان
كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان متحرك بالاطلاق والامكان العام في قول
الشيخ وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري
بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن
قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد
كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن كان بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة
ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب ذلك الامكان
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج زيد مباشر القلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر
القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل للقوة والفعل معا فهذا هو
المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة
واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه
الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم

أن يكون ج

الذي يكون ب يمكن ان يكون ا

الفعل والثاني هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص انما يفيد بجهامن جهة اخرى وفيه فان كان
كل ج ب ابالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا مستوفيا لان
ج اذا صار ب صار يحكم عليه ان احمل عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام
موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان لما حكم عليه بانه ا عند ما يكون ب
لا عند ما يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب
دايما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن فهذا
بيان الاختلاطات الثلاث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وزعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل فيه ان الممكن اذا فرض موجودا صار
الاختلاط من مطلق وضروري فكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع
الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس
لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعلية تنتج فعلية وان كانت احداهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لها تنتج محتملة فعلية او غير
فعلية فبعض النتايج يستحق ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى
اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يستحق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة
ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يستحق ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احداهما
عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي
انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ج باي حكم كان بانه ا او ليس با
فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل
فان كان ج في الصغرى ممكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ج
دايم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله ولا يوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون
الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب
بالفعل والى ما لا يوصف بب دايما من غير ضرورة ويكون القسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات
او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان ح
في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم دايم غير ضروري
كلي [illegible] لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لكن الممكن
الحقيقي سالبة لازم موجبة اقول يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها ايضا تنتج الموجبة

نفس

الصغرى والكبرى

نقوضها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الكتاب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا ذكر الحكم
على الوجه الشامل للقوة والفعل لان الحكم العام لا يمتنع الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة
مع غيرها وهذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور وقد وعد بشرحه حيث قال فاما عن سالبين ففيه نظر
سيشرح لك قوله فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى
مطلقة ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكيفية والكمية وعلى الاصلين المذكورين اقول ذهب قوم
من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكيفية والكمية والجهة جميعا اي
اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ
انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما
نقض ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة
تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا امكانيا قياسا
لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها الى قوله فان النتيجة ممكنة
خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الكلام بلفظه او على ما قبله اي على
ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للصغرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيها تابعة للكبرى على ما صرح
به في هذا الموضع وقد وقع فيه تفاوت في النسخة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في
سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو الناسخ قال وتقرير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة
او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والغاية في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان
الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد
ذلك يستانف ويقول فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية كانت النتيجة ممكنة خاصة
والا في شيء ذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجي بيانه وعلى هذا
التقدير يكون نظم الكلام مستقيما هذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ان
يكون كل واحد من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر
على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة

خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره
وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثنا
الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج
الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة
اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثنا آخر عن
قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقرير ذلك انها اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى
الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره
الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع الحاقه بموضع اخر يستغني فيه عن نوع من
التاويل وزيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية
وعلى الاستثنا المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل
انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثنا المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات
والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به
لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة انا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا
وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به
وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق
وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثنا وانما يكون ضرورية لان ج دوام لها
ما كان ب فيدوم آ لها بالضرورة اقول المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية
لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا
وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام
وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم
ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف
فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا
الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل
الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما فاما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه
قول الشيخ حين قال ثم ان الكبرى قد يكون كاذبة يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما ضمنت

قبل الكبرى على انها صادقة ثم اثبت بكبرى تناقضها على انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون
لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب الكشف هو ان التعليل
مبني ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك
انا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى بحسب الموضوع حتى يصير النفسه كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن
الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون
جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس
لانه لم ينتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام
واللادوام فالواجب ان تجامع الصغرى الضرورية على الدوام لتمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ
يصير الاصغر من ضرورية ودائمة ويتبع دائمة وقال الشيخ وحينئذ يكون نتيجتها ضرورية لانه لم يعتبر
هنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى
ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة
بحسب الذات قال وهذا ايضا استثنا وذلك ان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى من غير
وينبغي ان يلحق بها موضع اخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا يكون وصفية وذلك
لان الوصف اذا اختص باحد المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا
كانتا وصفيتين فالنتيجة يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة
تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة الكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات
المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد
يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان السند الثاني اعلم ان الحق ان هذا
الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين باطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا من خلطهما ولا شك
انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف اولا
في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن
نرى غير ذلك ثم في المطلقات العرفية والممكنات فان الخلاف فيها بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا
في هذا الشكل لان هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان
ايضا في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك ان الاشيا المتباينة
وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان
بحيث لا يمكن جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان

يحمل الحيوان عليهما ويسلب الحجر عنهما و يحمل الحيوان والحجر ... عن الانسان ...

هذا الاختلاف من الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل
هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات
والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف ليس كافيا في حصول
هذا الشرط فيه انا نشترط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك
لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يمنع المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم ما بينهما
ملاقاة في البعض الاخر فانه يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب
وسلبناه عن بعض الحيوانات او بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان
عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول ان جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات
تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف ومن الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها
ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها بالبعض اما مع الاتفاق في الكيف فبلا اتفاق واما مع الاختلاف
فيه فبما نبينه قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شيء يحمل عليه
احدهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق فقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا
عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن اذا ما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم
نتيجة اقول الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان
قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان
ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين يحمل
احدهما على الاخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون
الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما
عن الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس
او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا
على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما ائتلف من المطلقات والوجوديات
بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئان المحمول احدهما على الاخر بمعنى
كالانسان والناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر المعنى اللفظ قوله

والذين يجوزون في الانتاج عن المطلقتين المختلفتين في الكيفية وكذا عما كانت مما ذكر فسبيلهم ان يطردوا في المطلق
العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض
وشرائط النقض فيهما لا تصح اقول القائلون بان الاقتران من مطلقتين قد ينتج يحتجون في بيان
الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على انعكاس سوالب المطلقات وتارة بالخلف
وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه ان لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا
ونضيفه الى الكبرى لينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان
المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن بطل
احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات عن مقدمات فيها موجبة وسالبة
اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت ان العرفيا المطلقة السالبة
كذلك فهناك كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرطان يقتضي
العرضيان في الكيفية وكون الكبرى كلية يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مطلقات الكيفية
بشرط ان تكون السالبة بحيث لا تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة ومن
العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام
والوجودي بالضرورية فهذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان
هذا قول غير ملخص وذلك لان الضرورية والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان
انتاجا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره قوله والحكم في الجهة للسالبة هذا بحسب مذاهبهم نظرا
وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة
في الشكل الاول كبرى وكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة و
مستبين الشيخ ان نتيجة المختلطة من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيهما موجبة
او سالبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا وانما بالعكس الكبرى
فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة
الكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها
كبرى فينتج لا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانعكاس السالبة
المطلقة من المطلقة والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بما عرفت والرابع
منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب فينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب وكل ج ب وكان ليس
بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض الذي هو ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب
فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يكفي في هذا الضرب ان يبين

بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اقول اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر غير ان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتبين صوابها قال الشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ههنا في الجهة لانها صارت كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فانها تنعكس كنفسها مطلقة اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث كما بين الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فوقع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان تضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانه ينتج نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متنافيتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان يعين البعض من ج الذي ليس ب ونسميه د فيحصل قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا تعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالفعل على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالفعل على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان نسبة الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل ووضع بل على تعيين مرادفين لشيء واحد فانا او دونا على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ولهذا ان يعلم بهذا القياس ان الافتراض يختص بما تشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من المطلق الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقين ومن ذلك الجنس يمنع منع انعقاد القياس من هذا الخلط اقول لما فرغ من بيان الانتاجات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وتذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فانا دائما تبين هنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وقد بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة لا يتعقد بسبب ذكر البيان الذي

يبين وجه امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الان في المطلق سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا وما يرجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانه ينتج وفي بعض النسخ بالافتراض فانه ينتج ولكن النتيجة على التي عرفتها في الشكل الاول اقول واما الاختلاط من الممكنة والمطلق المنعكس فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كانت خاصة سواء كانت موجبة او سالبة نحو ما كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب بامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودية وبيانه بعكس الكبرى لما ان المطلقة المنعكسة العامة تنتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فالحق ليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تنافي الصغرى كما مر ذكره واما الافتراض كما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والا ظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على وجه يكون الكل موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس الا في تفصيل لا نحتاج اليه ههنا شيئا وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الخاصة لما كانت سالبتها في حكم موجبتها فلا يمكن لم يكن التفسير الى الايجاب والسلب فيها معتبرين وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهو غير منعكس فالنتيجة غير حاصلة او تنعكس الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان الاقتران بنقيض النتيجة هو بعض ج ا بالضرورة وكل واحد من المقدمتين لا ينتج مع الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه الفاسد في القول بانعكاس الصغرى كنفسها فانه عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبة الى ما ادعاه فالحق انه ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة

ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط من حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته
واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل لاقاه
كالحيوان او باينه كالناطق ولذلك كان المطلوب عند كالمهمل تارة والجزء اخرى والشرط الثاني ان يكون
احدى المقدمتين كليه وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما
ان كانتا جزئيتين احتمل ان يصادف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس او لا يصادف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان اعتبرا الا في ستة قرائن
من الستة عشر الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون جميعه ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر
المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كلا له
ولا مباينته كالفرس الا القدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة لذلك
قال الشيخ ولنم ان يكون بعضه ناطقا بان نعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول
كاملا بينا قوله فاجعل هذا معيارا لك في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم تعكس
عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم
ينتج بل يجب ان نعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل
الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود
في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى انتقل منه الى الاول وان
الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما
اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان
يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فليس
جا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب ونضم مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول فبعض
ا ج وتنعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان البحث في الجهة المختلطة وهي التي تنتج في الشكل الاول
فيها على قياس ما اوردناه انما هو لكبرى اما فيما بين يعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما بين بعكس الكبرى
فبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا شيئا يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل
د ب وكل ب ج فكل د ج ننقل اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة تحقق لنا كل د ا الذي
هو جهة بعض ب ا اقول جهات المقدمات قد سبق بيانها كما مر وقد سبق في الباب ان قد يكون بالاتفاق
وقد لا يكون وهما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران الممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق
وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق

الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه
ان الاعتبار في الجهة المختلطة وهي الجهات التي تنتج في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه
في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما يعكس صغراه فظاهر
واما فيما بين بعكس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما ينتج بعكس النتيجة والجهة
ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك
لا يكون الا في ضرب واحد وقولنا كل ج ب وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو
ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تستعمل على اسمين
مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى
الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج وتكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم
نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى
قوله والذين يعلقون الحكم لجهة الصغرى فانهم يجوزون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فتكون
الحكم لجهتها ثم تعكس النتيجة وتكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يجوزون ان العكس
يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم اقول الظاهرون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من
كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخرى والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا
النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي
نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل
الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما
لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد يتبين بلا عكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها
لا تنعكس وصغراه ربما تنعكس جزئية ولا تقترن منهما قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق
الافتراض اما طريق الخلف بان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا
وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا
هو د فيكون لا شيء من د ا ثم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا وقد يتبين
خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه
موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران
من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن
ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو اقتران الصغرى مع نقيض النتيجة اينما ينتج ما ينافي ذا ونا قض

الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال بباقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى
على ما مر قوله فتكون قرائنه آ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية سه ج من موجبتين
والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ة من كلية
موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهو بورد خامسه اقول لما فرغ من بيان احكام الشكل عرضه
والترتيب الذي ذكره بحسب تقدم الايجاب على السلب وليس بمشهور ولعل يعتبر تقديم الكلية ايضا على
الجزئية بجعل ما في الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل
الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية منها فانا نقول
كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب متحرك الاصابع لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان الموجبة تنتج عن
بالمطلقة وصغيره كما نقول كل كاتب متحرك وباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض المتحرك باشر
القلم ما دام متحركا بل بعض وقت متحركا ثم نبينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام الحمليات
في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس
مذكورا في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يبعد عن كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع
لا يليق فيه تشابيه كلام اخر والله الموفق النهج الثامن في القياسات الشرطية وتوابع القياس انما
الكلام في اقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه وعلى ما ليس قريبا من الطبع منها بعد استقصائنا جميع ذلك
في كتاب الشفاء وغيره اقول ساير الاقترانات اما ان يكون مؤتلفا من المتصلات او من المنفصلات او منهما
معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر هنا الكتاب على ايراد
البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤتلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات جميعا لكونها بعيدة
عن الطبع وابتدأ بالمؤتلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما
اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والا ولى كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فردا فهو صرد فان هذه القضية ليست بحقة لان
اسنادها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما
تكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق والاستصحاب
الشاملة للزوم والاتفاق متناقض اذا اختلفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة في وقت دون وقت وتصدق
مع الكلية الموافقة لها في الكيف والاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائم واللادائم
وهو مناقضه للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم
وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فنقائضها الاحتمالية المخالفة لها الشاملة لان الجالب لمكان

على العصر الملك ...

الطرفين لان اللزوم هنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان العام واما الاتفاقية المحضة
فنقائضها المحضة اللزومية الموافقة لها والاستصحابية المخالفة واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية
تنعكس كنفسها على قياس الضرورية باختلاف وجوب التنافي عن الطرفين يمنع تلاقيهما والاتفاقية السالبة
لا تنعكس اذ ربما كان الثاني ممتنعا فانا نقول ليس البتة اذا كان البياض موجودا فالسواد لاضداد لا يجتمعه ولا
يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض موجود لان وضع المقدم ممتنع وينعكس
اذا كان ممكنا وبعارض لا مقتضى فيه عليها واما الموجبات فجميعها ينعكس جزئية استصحابية والاتفاقية الاستصحابية
الكلية السالبة ينعكس كجزئيتها لانها ليست مثمرة الثالث فلو لم تنعكس اما تضادا او تناقضا للاصل فيلزم
المطلق والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد متحركا فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو متحرك واما المنفصلات فقد مر تناقضها بشرط الاختلاف في الكم والكيف
ولا يدخل العكس فيها لان اجزاءها لا تكون الترتيب امرا ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اوردناه فيه
وهو بيان ما اشار الشيخ اليه في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر
والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ورجع الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد تتألف
فيها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تتركب بتال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك
في موضوع او محمول وتفترق في محمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام ومثال الشكل كلما كان ا ب فج د وكلما
كان ج د فه ز فكلما كان ا ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د
ينتج ذلك النتيجة اذا كان ا ب فه ز وبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم وبين الترتيب المجرد منه بالافتراض
وهو ان يعين الحال الذي كان ا ب وليس ج د وكلما كان هو عند ما يكون ح ط فيحصل منه قياسان احدهما ليس البتة
اذا كان ح ط فج د والثاني قد يكون اذا كان ح ط فا ب وبيان القياسين المذكورين منهما على حسب ما مر
ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز والبيان بالعكس والخلف
والافتراض شبيه بما تقدم وشرط اللزوميات لا ينتج في التأليف لانها لا تفيد بالاقتران علما مكتسبا والاتفاقيات
اللفظية التي تستعمل الا في الالزامات الجدلية كما يقال على من زعم ان الاثنين عدد كلما كان الانسان فردا
فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج وكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام قوله
وقد يقع الشركة بين حملية ومتصلة مثل قولك ان كان ا ب فكل ج د وكل د اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا
مما لا يجهل ولذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل هذا المعنى ومثاله اما ان يكون ا ب واما ان يكون ج د
واما ان يكون ج ه وكل ب و ه وكل د و وكل ه و فكل آ و واستخراج الاحكام في هذا ايضا سهل اقول هذا التأليف ان لم تكن
الشركة فيه للمتصلة جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى
وقد تقع كبرى والاولى ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية

الجزا ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة موجبة كلية الجزا
وهي دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ودائما لا شي من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزا
وعليه قياس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة الاجزا والحملية على انه
الكبرى للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزا كقولنا كل ج ب ودائما اما لا شي من ا ب واما لا شي من د ب ينتج دائما
كل ج اما لا شي من ج ا واما لا شي من ج د واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها كقولنا كل ا ب ودائما كل ا اما
ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزا الانفصال
وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزا المنفصلة مشتركة في الموضوع فينتج
تنتج حملية فيكون التاليف في هذا التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول
من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي
من ب د ولا شي من ج د فلا شي من ا د وهذا الاستقرا التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل
الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي من د ب ولا شي من د ج فلا شي من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع واما
ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه
فدائما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصا يستدعي كلاما ابسط من هذا وقد يقترن الشرطية
المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على
احد انحا شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي
الذي كان مقرونا بالحملية مثاله انه ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه يلزم منها انه ان كان ا ب فكل ج ه وعليك
ان تعد سائر الاقسام بما علمته اقول الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك المتصلة اما في مقدمها او في تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده
الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم
وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض مفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول كلما كان
ا ب فكل ج د وكل د ه فكلما كان ا ب فكل ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ مثل الاقتران
لان قياس الخلف يحلل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي
والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وانه كلما كان ه ز فكل ب ا ينتج انه كلما كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة
عن الطبع ولا وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين يشارك احديهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي
متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس وما تابع الشيخ في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات
اقول التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من
الشرطيات فقد يتقارب بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون نحو

بالاستقصا

وكل ب د وكل ج

وكلما كان ه ز ان كان ا ب فكل ج د ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د

اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مولفة من قضيتين احديهما وهي التالي شرطية من حمليتين والقضية الاخرى وهي
الكبرى متصلة من حمليتين يتحد متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فانه كان
ا ب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه
وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف يقع في المتصلات الذي هي من الاقترانات المتصلة انما يحلل اليه
اساره الى قياسات المساواة انه قد عرف من احكام المقدمات انها تسقط وبنى القياس على صورة
مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقطت ان مساوي المساوي مساو و
عدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه اقول هذا قياس
له اشباه كثيرة كما يستعمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر
وكذلك المثنى للشي والشي على الشي على الشي وما يجري مجراها وهو مهمل الاغلاط التي الحدود المركبة
في القياس المنتج لهذه الشبهة وذلك لان الجزء محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس
بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استصوبوا ان يسمى باسم ويجعل عليه
قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا
ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن
ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساوي لج في القوة قضية واحدة
وتضيف اليها المقدمة التي هي في قوة الاولى وهي ان المساوي للمساوي مساو فينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا
الاعتبار مفردا واما ان جعلنا ما اصير متباينين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان
في قوة قضية واحدة فالمتالف من قولنا ا مساو لب وب مساو لج ان ا هو مساو لمساو لج ينتج ان ا مساو لج
الاعتبار ويكون هذا القياس مركبا من قياسين فان كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى
القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بنفسه وقولنا ب مساو لج ليس بجزء للقياس بل هو
بان يحكم ما يليها الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه تم القياس وبالجملة فقولنا وهو مساو للمساوي مساو
هو كبرى محذوفة وانما اورد ما الشيخ قبل القياسات الاستثنائية ليعلم انه غير متعلقة بها بسيطة كانت
او مركبة فانها اما مفردة او اقتران اوجبها او بعضها من تحليل القياس وتركيبه من توابع القياس اساره
الى القياسات الشرطية والاستثنائية لما كانت الاستثنائية مما يكون احد طرفي النقيض الذي هو في النتيجة
مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءها قضية
هي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الاخر
فيه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وفيه قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء وتكون
ثانيا حال كونها جزءا من الشرطية وثانيا حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات تكن

فالانسان من العناصر

ولا يكون مثالا في حكمه بان جعلنا وبعينها القضية كاسم ا مساو لب ا مساو لمساو لج

الباقي بعد حذفه هو النتيجة في القياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثنا قوله القياسات الاستثنائية
اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة
فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول لكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس
ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك اقول المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي وضعها
الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم
يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا تنتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء
نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه وضعه او من رفع ما هو اخص منه
رفعه فالعامة كقولنا ليس البتة ان كان زيد كاتبا فيده ساكنة فتنتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا
لكنه كاتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو ليس بكاتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه
المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد كاتبا فيده ليست بساكنة والشيخ اقتصر على الموجبة لان السالبة كالحكاية
الى بيان ما قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد
اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا
مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يستوفي الاستثناءات سوى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير
حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا
في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان يكون
هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون
المنفصلة من الجنس الذي التردد فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الشرطية الناقصة
الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج منها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون
هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر اقول المنفصلة الحقيقية ينتج عين كل
جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون
حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا اخذت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من
الاجزاء واذا اخذت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة من نقايض الباقية او حمليات بعددها
مشتملة كل واحد منها على نقيض جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين
دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القسمة
كاملة تغنيه عن هذا البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لا هذا الاسم لها على اجزاء متشابهة اشارة الى قياس
الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس
كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او مبينة بقياس فينتج منه انه لم

يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ويستثنى نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل
ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اقول المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك ما ظن جماعة
المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب
مفرد لم ينقل الى لغتنا احتمال بمجرد انتفاء حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس
ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه
من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها
في تاليها المقدم ويكون المقدم المتصلة هو نقيض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو نقيض بعض
المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير مشار فيها تقترن ببعض المطلوب على هيئة منتجة فيتجان
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي
فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبها الحكم المتفق عليه لتنتج
نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فتكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى
مقدمتين متسلمتين احدهما ما جعل كبرى الاقتران والثاني هو الحكم المتفق عليه فقياس الخلف مثبت بعض
المطلوب من هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب
ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وهي هي قوله
في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب
الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح
لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس
في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها واما
ان الاقترانات الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه وكيف ذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل
الدين محمد [illegible] المعروف [illegible] رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة
مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها المقدمها الى حملية متصلة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب و
الحملية المتصلة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د
وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتصلة منتجا لهذا التالي ثم يستثنى نقيض التالي فنقول ولكن ليس كل ج د
فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لثباته وربما لا يحتاج الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام
وكانت المقدمة المتصلة هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان بعض ج ب

لابطال نقيضه المستلزم

دايما حقا لكن ما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست كذلك فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الرديء
والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه بما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من
ورائه الذي هو نقيضه وهذا ذكره الشيخ في موضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه
الى اثبات المطلوب اولا توجهه وياتلف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري
مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا
بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت
انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا يبطل
من اجزاء ما يقابل نتيجة قياس باخرى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه
لا يشترط فيه ان يكون بعقب القياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه
انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا
والعكس لا ينفع في العلم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعيين
المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذكر انه يقتضي تعيين المطلوب ولنا مثل هذا الموضع انه يتبع
بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو وهو من الخلف عليه فان لم يدل الخلف على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق
ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات
العكس نتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلم في كون
الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان نقيضا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله
واما ان المستقيم الجلي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر يلاحظ الحال فيما
يتقدم من الاقترانات الجلية ولسنا نحتاج اليه الان وهو ان على اخذ نقيض النتيجة المحالة ونقرنه
مع المقدمة الصادقة التي ائتلف منها فينتج نقيض المقدمة الجلي على حاله اما رد المستقيم الجلي الى
الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات المقرانية من الشكلين الاخرين وتكون باضافة نقيض
النتيجة الى احدى المقدمتين على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ومن ذلك
الانتاج ليس للمقدمة الصادقة لا لتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة في وضعه باطل
فالنتيجة حقة ولما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة الى
المقدمة الصادقة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د
ونقيضها ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة الاولى وهي كل ب د ينتج من الضرب الرابع من الشكل
الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب في الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي التي
المتصلة بالخلف فرد الخلف الى المستقيم بلاحظ الحال فيما بين التالي ومن الجلية قوله ولسنا نحتاج اليه الان

اى لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب
اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه ما ليه جزئية وهو رابع الثاني
وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث
الاول ورابعه وثالث الثاني ولثالثه ضرب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما ارتداد الخلف الى
المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد
يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا
صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد
يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان
الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى
هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحانات النهج التاسع
في بيان مواد الاقيسة البرهانية اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وافادتها التصديق القياسات
البرهانية متولفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ليستنتج منها الضرورية على نحو ضروريتها
او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مولفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية
مولفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة يولف من المقدمات من حيث
لها هيئة وتاليف تقبلها النفس لما فيها من المحاكاة بل ربما كان الصدق مما يمنع من ذلك ويروجه الوزن و لا
يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا
ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية
فهي التي يستعمل المشبهة وربما كان في ذلك المقدمة المحرمة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات
وما سيتبعها لها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كانت بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبا ومماريا والمشاغب
بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم اقول لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وتوابعها
شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها يفيد اما تصديقا واما تاثيرا
غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه
حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان
والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق
بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت
صنف واحد هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والتخييل دون التصديق هو الشعر
اما القياسات البرهانية فهي المولفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا

سواكانت فى انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضروريه القبول غير كونها ضرورية فى انفسها فان كانت ضرورية
فى انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة فى انفسها ضرورية القبول وبالجملة
فالقياسات البرهانيه يقينيه مادة وصورة ونتائجها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدليه فهى المولفة من
المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهى المسلمة من الخصم سواء كان الجدلى اما بحسب حفظ رايا ما
ويسمى ذلك الراى وضعا وغايته سعيه ان لا يلزم واما سايل معترض يهدم وضعا ما وغايته سعيه ان يلزم المجيب
ولهذا قيل انه اذا من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل بين انها ما يتسلمه من
المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم
والتسلم فيما سلف وما يستنكر ولما كانت غاية الجدل هى الالزام او دفعه الطرفين جاز فى نتائج الاصناف
الثلثة من القضايا اعنى الواجب والممكن والممتنع فى موادها فاما القياسات الخطابيه فهى المولفة من المظنونات
والمقبولات والمشهورات فى بادى الراى التى تشتبه بالمشهورات الحقيقيه حقة كانت او باطلة ثم الجميع
فى كونها مقنعة كما ان موادها هى ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء
كان قياسا او استقراء او تمثيلا من القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين من الشكل الثانى بشرط ان يظن انها منتجة
فهى مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعريه فهى المولفة من المقدمات المخيلة من حيث
هى مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة فى نفسها او لم تكن وهى التى لها هيئة وتاليف يستحيل
تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضى ذلك ايضا والوزن ايضا يسعها
رواجا انه ايضا محاكاة ما وقدما المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن فى حد الشعر ويقتصرون على التخييل
والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهى لا تنتج الا النتائج المخيلة بحسب
المادة واما المغالطيات فهى ليست بحقيقة وذلك انها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور النفس
لما بقيت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ وليز المحصلين من المنطقيين تشبيهات اخرى الى هذه الانباع
يشيرون فيه اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان ما يتالف من الواجبات
والجدل من الممكنات الاكثريه والخطابة من الممكنات المتساوية التى لا ميل فيها الى احد الطرفين او يكون
وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه الشبه من الممكنات
الاقليه التى يوهم انها اكثرية او واجبه واما الثانى فان يقال البرهان تالف من الصادقات والجدل مما
يغلب فيه الكذب والمغالطة من الكاذبة واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا
اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع فى البرهان لا يساح
اشتمالها واقع ومع البطلان فهو قول مستبشع ليس ما يوجب تقليد المعلم الاول والذين يخلطوا بسببه فى مواضع
كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطيه المولفة من المشبهات وما يجرى مجراها اعنى الوهميات

وصورها ايضا كذلك ويقابلها القياسات الامتحانيه والقياسات العنادية فى المواد ومخالفتها فى الغايات و
المشبهه منها بالواجب فهو انما ينفع فى السفسطة المقابلة للتعلمية وبالمشهورات فى المشاغبة المقابلة للجدل
وغايتها الترويج والمشبهه بالمظنونات والمخيلات غير معتبر لانها ان وقعت غلطا انحلت فى جملتها ولا
فلا اعتبار بها لما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الانفراد
اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت
منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية اقتصر الشيخ فى هذا المختصر على بيانهما دون الباقية
اشارة الى القياسات والمطالب البرهانيه كما ان المطالب فى العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم وقد تكون
عن امكان الحكم وقد تكون عن وجود غير ضرورى مطلق كما نتوقف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالها
وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجه فالبرهان ينتج الضرورى من الضرورى وغير الضرورى من غير الضرورى
خلطا او صرفا اقول ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضروريه سرمدية وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل
بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب فى العلوم قد تكون ضرورية كحال الزوايا الثلث
وكقبول الانقسام غير المتناهى للجسم وقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلول بين
او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه
وحينئذ يكون الامكان جهة الجهة ويكون وجوديه اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية
تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان
والاقلى لوجود الكثرى العدد فهذا داخل فى الاكثرى الشامل للموجب والسالب وقد يكون الوجودى
بهذا الاعتبار اما اكثرى واما متساوى والمتساوى المطلق والاقلى باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين
لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلميه اما ضرورية واما وجوديه اكثريه وهذا بحسب الاغلب ولهذا
ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثريه واما التحقيق فيقتضى
ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلى باعتبار الوجود وكذلك المتساوى قد يكون امثالها مطالب البرهان
غير خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد الضرورية
مثالا لشهرتها ولهذا وقوعها فى البرهان ومثل للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل للوجوديات
بحالات اتصالات الكواكب وانفصالها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس
وجودها وهى غير دايمة ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهى من الوجوديات المعرفة ثم انه
استدل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه
مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالبرهان ينتج الضرورى ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضرورى

ما لم يكون كذلك بل اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الشيخ حكم بان
الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم
لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انا حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس
واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة نقول بحسب ذلك ان البرهان لم يأتلف منها على المطالب الضرورية
وذلك ان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وانما الحكم بوجود الضحك لكل واحد
من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا
الا اذا استند الى علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما
يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان الكون ضاحكا علة
لعلة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت
الصغرى باعتبارها اشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات وكانت حينئذ
ايضا ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير الضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان اما
الضرورية في انتاج غير الضرورية فلما صرح ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان الغايات
والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك
فاراد ان يشتغل بالدعوى الجزئية فقال فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات
والممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب
ما يناسبه وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا ان المطلق
الضروري يستعمل في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان ويستعمل من غير الضروريات ولم يريدوا به غير هذا
لو ارادوا ان صدق مقدمات البرهان ضروريتها وامكانها او اطلاقها صدق ضروري اقول ذكر المعلم الاول
ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
ففهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا
اصحاب العلوم الطبيعية وما بعدها يستعملون غير الضروريات من الممكنات الاكثرية كونهم مبرهنين للجواب ذلك
فادى بهم الفهم المذكور الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية وذكر الشيخ ان
ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري ويستعمل في كل حكم ما يناسبه ويليق
به الا انه انما يبتدئ بجميع ما يبتدئ به مقرونة كانت او مجردة بالضرورة التي لا تزول وهي ضرورة اخرى
متعلقة بالقضايا اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول
على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل امرين احدهما ان جهة الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان

ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستعمل الضروري من حيث هو ضروري في الاخرى بما يستعمله
من غيره ولا يبالي بذلك الثاني ان حمل الضرورة على الشيء يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي
التي تبينها الاعمدة بالحكم واذا فرغ عن كتب البرهان الضروري بحسب اراده ما يعم الضروري المورد في كتب
القياس وما يكون ضروريا ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين الذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات اقول قد ذكر ان
شرايط مقدمات البرهان خمسة اولها ان تكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون علة لها وثانيها ان تكون اقدم منها
عند العقل اي تكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان تكون
محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول المعنى الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان العرض الغريب
لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف بان تكون
مطلقة عرفية شاملة لها وذلك بان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع لا يزول
لزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يباينه
كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيه ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا لا يزول
بزوال النوعية بل لا يرتبط مثلا الجسم اذا حمل على الماء فانه يزول اذا صار ماء لا يزول اذا صار نارا او الحركة
اذا حملت على الاسود فانه يزول اذا صار شيئا فانه لا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات لا
يشمل الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع
وخامسها ان تكون كلية وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا لا يكون
بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب
امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس
بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية الكلية
واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان
اللم وسنذكر مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور
وكونها اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه واما في المطالب فان الذاتيات المقومة
لا يطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من خالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الاخر اقول
قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وبين ذلك
من استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والحق في ذلك ما قاله اهل
من الجدليين فانهم ذهبوا الى ان الجنس يطلب اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو

لتحو جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس
او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لها وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان بحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها
بل من حيث انها شيء ما تصرف في البدن ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعدما العلم بجوهريتها وكذلك القول
في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة اللمية له وانما المحوج عليه
عند اشتباه بالا بيس بوسطا بينهما واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان الغرض لا يمكن ان يكون الا
معنى مثل ما قال انما يكون على احد المآخذ اللذين ذكرناهما في النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها ٤
وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادئ والمسائل في العلم ولكل واحد من العلوم شي او اشيا متناسبة يبحث
عن احواله او عن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له فهي الشي موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة
اقول موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشي الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق
كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلم
والاشيا الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي
كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها متشاركة في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما
في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحوال الادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب
فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشي والاشيا موضوع العلم
لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون نفس موضوعه كما يقال العدد اما زوج او فرد او نحو
جزء منه كما يقال الثلاثة فرد او جزئيا له كما يقال في العلم الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلها او عرضا ذاتيا له كما يقال
الفرد اما اول او مركب فالمباحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج
الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي تكون اثباتها للموضوعات هو المطالب ولكل علم مبادي ومسائل
فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم تصدق في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود فمثل
الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا يصدر بها في
العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص
باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلابد من
تقديمها ويصدر العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغنا لكنها لما خصصت بالصناعة وصدرت في
جملة المقدمات فكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم اخر اقول المبادي هي الاشيا التي يبنى العلم

عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشيا يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم
كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة ولما جزءه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي عنه كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا
الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما
على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو الاعراض
الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات
العلم وتنقسم الى يقينية يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غيرها ويجب
تسليمها لينبنى عليها ومن شانها ان يبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل بالقياس
الى العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان يبين في علم اخر لا مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن
ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة
اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر ويسمى الحدود والواجب تسليمها اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح
العلوم كما في الهندسة وقد تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولابد من تنبيها على الجز المحتاج اليها في العلم اذا كانت
مختلطة بالمسائل وتصدر العلم بها احسن ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة
هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق ان كلم المصنف في التصدر واحد واما الواجب قبولها فلا
تعديدها استغنا لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشي الواحد يكون اما ثابتا
او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد
منه لك في مواضع العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا
كما يقال في الهندسة المقادير اما متشاركة واما متباينة فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار والمحمول الذي هو المتباين
والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مبادئها
وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشيا
بالمقادير وصير المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهي قد تعد من المبادي
واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال في التصديقات اما واجبة
القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي
تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه تشكك ثم ان تلك القضايا
ان كانت اعم من موضوع تلك الصناعة وجب تخصيصها وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم اخر اقول
في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرات وجميع
هذه القضايا لا يخص بل الواجبة قبولها لا غير وذلك لان المسلمات التي بني عليها الصناعة لا يكون الا بينا

عليها اعم من موضوع الصناعة فان المبني عليه يجب ان يكون مناسبا للمبني وليس هذا كالواجب قبوله فانها الشئ
وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومات غير مخصوصة ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين
والله اعلم في سعد الموضوعات وتناسبها للعلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما على وجه التحقيق
وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما مأخوذا مطلقا وفي الاخر مقيدا
بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة
ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون ذلك باسم الموضوع تحت مثل علم
المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع
ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب ٥ اقول المناسب وتفاوت بحسب العلوم
موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق
او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق فهو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا
للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي
يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي
وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن يوضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر
مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام
لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص
الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اعني الذي بحسب
التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون للخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام
الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط
المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك
يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي بتقييدها اخص منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث
عنها مع القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذا علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحتما هو داخل
بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت
انما يقع بالتشكيك على الذي تحتين وعلى الذي [illegible] واحدا اما واذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما
ان يكون الموضوع شيئا واحدا او يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة
ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا
واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق

فان موضوعيهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد
في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكون احدهما تحت ثالث ويكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكون كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون
العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى تحت
الحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي
لكنه بحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت عددية
ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت هذا الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون
علم تحت اخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون الموضوع العالي جنس الموضوع السافل وثانيها ان يكون
موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر وضع مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا
عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اعراض عن موضوع العالي والشيخ
قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله ولكن الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره
انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني ٥
اقول العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة
للجزئي انما تكون مسائل العلم الكلي ويبرهن فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانها
من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع ثالث الجسم واجزائها احرى
مسألة من الطبيعي ومبادي في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون
المسألة في السفلاني مبنيا على ما بين به في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق علم تحته اخر
وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى الفلسفة
الاولى اقول العلم الذي يكون فوق علم ويكون تحته علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب
بينها تختلف على الوجوه المذكورة فالطب تحته بحسب موضوعه وهو الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم
الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يعرض بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون
تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به
الشيخ واذا لم يكن اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية
للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقدم والحدوث وتوهم ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مرجح في
الكتاب بعد البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مرجح في بعض النسخ مناسب العلوم وليس فيه ذكر

نامت العلوم اصلا والفاضل الشارح شرحهما على هذه الروايه ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اورد ناه
اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان مخيان احدهما ان يكون علمه مبنيا على اصل موضوع يبين في علم اخر فيكون البرهان
الذي يبين به ذلك الاصل مسوقا من علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون العلم
من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم بان يكون العلم
كمسايل المناظر والموسيقى فان موضوعيهما ان يكون بعينهما من علم الهندسه والحساب وذلك ان المسايل
لو جردت عن مواد البصر وعن النغم لكانت بعينها مسايل من العلمين المذكورين ومن ذلك الاقتران لم يشترطا انها فلذلك
نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل هنا
المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان استعماله اشمل على المعنى الاول والاكثر منه على الثاني ~~اساس~~ الى برهان لم
وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزا النتيجه بعضها
الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق لتصديق في الحكم ويعطي اللميه في التصديق
ووجود الحكم فهو مطلقا معطيا للسبب وان لم يكن كذلك بل كان للتصديق فقط فانه يعطي اللميه في التصديق ولم
يعط اللميه في الوجود فهو المسمى ببرهان ان لانه دل على انه الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط
في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة جزى النتيجه هو معلول النسبة جزئي النتيجه لكنه اعرف عندنا
يسمى دليلا مثال ذلك في كل انسان كان كسوف قمرٍ ثبت فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف
القمري موجود فالارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحد الاوسط وقد ثبت الوسط بالكسوف الذي
هو معلول للتوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس من الكسوف ببيان توسط الارض
مكنك ان تعيد قياسا حمليا من الشرطي بحدود مشتركه والمراد بالحد الاصغر محمولها والحدان الاخران تعرف
عادتهما حسبه وهي فيه والمحمول منها الشعور بانه الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب وقد اخلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى
برهان لم والا فهو البرهان المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود
ويخالفه في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجه واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معطٍ
للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بالمسبب خارج عن اجزاء اليقينيه لا يحصل الا به كما ذكرنا
وقدمناه اقدم في الوجود والعقل معا من النتيجه واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط
والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلوما الا انه لا يكون سببا في العقل لكونه غير تام
في سببيته ولذلك لا يصلح ان يقع في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان

برهان ان وقعلمنا هذا البرهان اقدم في العقل لانه اعرف عندنا ولسنا باقدم في الطبع وانا عرفنا
بلم وان كان اللميه هي العليه والانيه هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي
علته في الوجود ولكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني حاصل
يمكن ان يمثل به لبرهان لم ودفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو المثال بالخسوف وتوسط
الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني فقد نظر لان المراد بالحمى الغب ان كان هو الحاله الغريبه التي
في الاعضا التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي علة للعشرينه بل انما
معلوله علة واحدة وهي الصفرا المتعفنه خارج العروق على جهه تسميه العلة بمعلولها الخاص كان المثال
صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة ~~موسر~~ واعلم انه لا هو انوك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا
او معلول له مطلقا وذلك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا انما يشكل عند ان يجب ان يعلم انه
كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر اولا ووجود الاكبر مطلقا غير وجود
الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل
الثاني دون الاول واما الظاهر من المتقشف قد غفلوا عن هذا الفرق والشيخ اوضح الحال فيه بما
نزيد بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كان من حركة النار
علة لوصولها الى هذه الخشبه مع انها معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مولف
وكل مولف هو لوجودنا في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود
الاكبر لكنه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان وجود الاكبر انما
يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالكسوف الذي لا يوجد
الا في القمر فعلة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علته ايضا اينما وجد كالصفرا المتعفنه خارج العروق
التي هي علة الحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فقد تكون علتهما
متغايرتان ~~اساس~~ الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشي موجود مطلقا او موجود بحال كذا
والمطلوب به يطلب احدطرفي النقيض لقول المطالب العلميه تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي
الكليه التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها ويسمى بالامهات والفروع هي الجزئيه التي عنها بد في بعض المواضع
ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلاثه هي بالقوه ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد
يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعه واضيف مطلب اي اليها فهما اثنان للتصور وهما ما واي واثنان
للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب
يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار ~~هو~~ ومنها مطلب ما هو الشي وقد يطلب به ماهيه
ذات الشي وقد يطلب به مفهوم الاسم المستعمل اولا في ذات الشي جميعه ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان

مواضع ورآها

الخارج

الطالب بالاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف القول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد تقع الحدود
المصنفة في جوابه وربما قام الرسوم مقامها على سبيل التوسع او عند الاضطرار والطالب بالثاني هو السائل
عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء انا لم نقل عن مفهوم الاسم ان السؤال هناك ليس لغويا بل هو السائل عن تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم وبالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن
كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز
كان رسما بحسب الاسم م وانما يجب تقديم مطلب ما الشارحة على مطلب هل البسيطة اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
جزء المطلوب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
جزء المطلب مفهوما له اقول المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن
ما يدل عليه الاسم المستعمل حاضرا فهذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المقدم على مطلبي هل هو الاول دون الثاني
ومقصوده بكلامه انه لم يكن مدلول الاسم المستعمل هو جزء مفهوم المطلب والحاصل ذلك ان مدلول الاسم ربما لا يكون
له وجود في نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء التي وضع الاسم بازائها فيكون حدا او جزء الاشياء لا يكون
مفهوما ما يدل عليه بالتفصيل ويكون السؤال بما هو باقيا الحاجة غير حاصل وحينئذ يكون القول المفصل حدا حقيقيا
له م وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم بيان اجمالي لا مقدم وكيف كان الحال فان المقدم على
مطلبي هل هو مطلب شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه فكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي
استعمل جزء المطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء وقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء المطلب وذلك
لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء المجموع فيكون قولنا جزء المطلب على هذه الرواية نعتا على التميز
عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر يكن واما الظن بان هذه الرواية تصحيف الاولى لانها
اوضح م فاذا كان للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا للذات او رسما ان كان فيه تجوز معناه فامر مثاله
انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية كان
حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات
م ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء وهو بابنا
ما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه اقول قد يجاب عن اي شيء بما يميز ذاتيا وقد
يجاب بما يميز عرضيا والمراد هو الاول وانما يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما هو يغني عنه
اذ جوابه مشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب بما هو في حال
الشركة يبقى طلب المميز لكل واحد من متفقات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه م
ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط واذا كان الغرض حصول التصديق فالجواب هل
فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان فالمطلب

سببه في نفس الامر ولا شك ان هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة او بالفعل ه اقول مطلب لم يطلب العلة
اما في التصديق فقط كما يقال لم قلت ان العالم مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما ذكرها المذكورون للمنطقيين انما ان يقولوا بان يجعلوا اصولها ستة مطالب للتصور و
مطالب للتصديق فيطوى الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون
الامهات في مطلبي ما وهل فقط ولهذا قال الشيخ الذي ذكر بقوله وكانه يسأل عن ما هو الحد الاوسط او عن
ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل
لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلم به ه ومن المطالب
ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان يعد فيها
ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب
حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية
بالقياس الى المطالب المذكورة ولتم فايدتها فان من لا يعرف له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك تنزل عن
ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى
الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن م فان لم يبطل لذلك لم يقع ذلك المطلب
مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول صح مقامها فيقال اي
كيف له في اي مكان هو في اي وقت هو النهج العاشر في القياسات المغالطية ان الغلط يقع اما
بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على سبيل شكل
منتج او يكون قياسا في صورته لكنه يقع غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا
بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي
قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال الوسط في المقدمتين واحوال
الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد
عرف الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول يكون
من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فانا لا نحتاج ان يكونا مختلفي
المعاني فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشترطنا الى هذا احوال مادته لم يقع حينئذ سبيل الجهل بالتالف
ولا وضع ما ليس بعلة علة ولا المصادرة على المطلوب الاول ه اقول الغلط يقع لسبب يرجع اما الى
التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول وقال
ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم الاول ثم الذي
يرجع الى التاليف يكون لسبب يرجع الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو

ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض
المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات
الى بعض هو ان لا يكون على ضرب شكل منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل
منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلوا اما ان يكون السبب هو ان النتيجة
لم يلزم منها بل غيرها او يلزم لكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره
الشيخ لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان فرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس
بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة المطلوب مكان
علة واليه اشار بقوله يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ وضع فيه ما ليس بعلة علة واما
الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة
لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله
الا انه يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كانت قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من
حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وان ذلك القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه
منهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن
الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلفت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا والقياس
المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم
من جهة المادة وقوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القسمين المذكورين قوله وهو وضع ما ليس
بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف
لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود
القياس الى قوله فالواجب ان يكونا متلاقيين لما عرفت فالمصادرة على المطلوب انما يشتمل على حدين منها [illegible]
كما يلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي تتحد حداها والثانية هي
النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط
مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا لا يكون خافيا على احد بل
الخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة تقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدين بها والفاضل الشارح
ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك
فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما لا ينتج النتيجة اما
من حيث ذكر اقل مما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حيث ذكر اكثر مما يجب وهو المصادرة على المطلوب

فالغلط فيها راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسي ونظرا انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة
وشركان في ان الخلل فيهما ليس في التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلاثة اسباب والى ذلك اشار الشيخ
بقوله فاذا دعي في القياس صورة ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة ثم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف
من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في
كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما انت علمت من جملتها مثل ما يقع بسبب الاستقلال من لفظ
الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يجعل للكل كائنا لكل واحد
ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الاستقلال على سبيل تفريق اللفظ بان
يكون اذا اجتمع صادقا ويظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس
شاعرا صح ان امرأ القيس كان مفردا وان امرأ القيس الميت شاعر مفردا فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه
اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الاستقلال على العكس من هذا وهو
انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد صح على الاطلاق فكيف شبه انه شاعر جيد اي في الشاعرية
وهذا ايضا مما يشبه ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يشركه من اللفظ ومن مغالطات
ما نسبه اللفظ • اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف جملة
بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظه اما هذه احد التي هي
تمام الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في
المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا
وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط انما يكون لاشتراك في جوهر
اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود
التركيب وعدمه وبظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهو الاشتراك
في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على
تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو استقلال الذهن من احد معنيي لفظ
كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله من جملتها وهو مثل ما يقع بسبب الاستقلال
الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ
المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع لبس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق

هو ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد باحاد الواحد فالواحد على سبيل البدل فيظن احدهما ان يكون
مع الماضي في غيره والثاني ان لا شيء واحد غيرها بخروده اشار بقوله وربما كان الاشتمال على سبيل تفرق الالفاظ
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق وفي بعض النسخ كتفرق كان صادقا الى ما فرق له واهما فرد
الى القسم الخامس وامثلته شاين احدهما انا اذا قلنا كان امرء القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرء
القيس كان وقولنا امرء القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن
انه يصح حمل كل واحد من لفظي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد واما بيع الاول لان لفظه كان فيها ناقصة
وهي جزء المحمول والمجموع فيه دال الفعل لو نسب الزمان الماضي شاعرا وانبع الثاني لان افراد لفظه كان يدل
على انها اخذت تامة وهي المحمول بنفسه فكانه يقول حصل امرء القيس وكما تبع الثالث لان حذف لفظه كان
يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها على الا رباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا
كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا المقدر ويلزم فيه حمل الشاعر على امرء القيس الذي ليس بموجود
الان لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد
وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج والخمسة فرد على قياس ما اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح
قولنا العسل حلو والعسل اصفر واشباه ذلك وربما كان الاشتمال على العكس من هذا الى القسم السادس
ومثل بان يظن انا اذا قلنا ان امرء القيس شاعر وانه جيد وصح على انفراد ولم نكونهما وصفين مثبتين صح
اثباتهما على تقدير كونهما معا وصفا واحدا قال ومنها ايضا مناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه
وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي بحث ذلك في الاغلاط المعنوية فان الحد المطلق اذا حمل
مثل الحد في الشاعرية مقرا عقل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بل الموجود بالقوة في شان
المذكور له لكنه هنا لمشاركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط
اغفال توابع الحمل انه حدث عن تركيب لفظي سومه قوله وهذه مثالها مناسبة للفظ اشارة
الى الاقسام المذكورة الا انه لم يكن من الستة الاربعة وسيبين الى الثاني والثالث الاخيرين منهما قوله
فقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وباخذ الاخص الذي مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت
ذلك اقول يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه
معنويا وقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم
ان الاغلاط المعنوية لا تختص بان تقع في الحدود التي هي المفردات كما في صدر الكتاب فاذن ما انما تقع
في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا فهي اما قياسي واما غير قياسي والواقع
في التاليف القياسي تقدم ذكرها واما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها

والدرس العقد

وهي ليست غير ان التاليف يقع اما بين حدين يسمى احدهما ان يحكم عليه والاخر ان يحكم به واما بين حدين يسمى
كذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به
محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما ينبغي ان يكون
جزءا من القضية شيئا من عوارضه او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي
يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق ان يكون
جزء القضية وبالعرض لعرضياته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل يكون فيها كما ينبغي
مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع
المسائل مسألة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ولنعد الى الشرح فنقول قد ذكرت
الشيخ في الغلط المعنوية الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهما القسمان المذكوران من الجملة والثالث اخذ الاخص الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وحكمه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل
وهي الامور المتعلقة بالمحمول كالشروط وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان
القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على
ما في سائر كتبه قوله فيجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهرها او هيئته
وتصاريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات واخذ الاخص واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته اقول لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط
فاشار هنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم نذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصاريفه ولم يذكر في المعنوية
الا ما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر
قوله فان سببت فادخل اشباه الاعراب والبناء واشباه الشكل والاعجام في باب المغالطات
اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية قوله ومن انصف احب الحق وهجر ما يحليه
اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين
او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك
على نفسه عرض الحاسب ما يعده على نفسه معا ودام راجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة ويعلها وكل
ميسر لما خلق له اقول يقال انصف لمشايخ نظر اليه ... ان من عرف الاصول المذكورة واهملها امن من
الغلط فان سبب الغلط اما احتمال هو اهمال شرائط الصحة وجواز من شرايط الصحة واسباب الغلط
يقول ... وهو انه اذا لاحظ الحق وهجر ما يحليه اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما يتبع احوالها

في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من اغلاط اللفظية واذا
راعى في اجزاء القياس متعلقاتها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين
والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس امن
من اغلاط المتعلقة بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس
وراعى شرائطها امن من الاغلاط المتعلقة بمادته ثم ان من يغلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى
تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولعلها والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

الطبيعيات قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي
ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترط في آخر هذه الاشارات ○ اقول
ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اختلاف شديد واشتباه عظيم
اذ الوهم يعارض العقل في احدهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء
المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتضح عليها نوع الانظار
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجرد للعقل وتنبيه الذهن وتصفية الفكر وتوفيق النظر وانقطاع عن الشواغل
الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستيلاء فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر
خسرانا مبينا لان الفائز فيهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما
نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من
كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة من الخطأ والطغيان
واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير
غير النقد والله المستعان وعليه التكلان النمط الاول في تجوهر الاجسام ○ قال الفاضل الشارح
النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين
العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى غاية العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة فكانت
انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى
الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست مما لا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقيق حقيقتها انها مركبة
من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها
فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقرب الاشياء بالنسبة الينا
وختم بالفلسفيات التي هي اقدم منها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي

المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف
من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل
من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الاولى مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء
الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يشرع بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها
هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتعيين العلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات
المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية
قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني
على مسئلة تقتضي حوالة اخرى ولهذا صار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين
وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل
الذي له الابعاد الثلثة والمراد هاهنا الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده
المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد
ليست بفصل لانها لو كانت وجودية كانت عرضية اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى
قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض فالجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ كون الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لا يمنع من كون الجوهر
والشك في انه لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء من شأنه قبول الابعاد وظاهر
انه في هذه المرتبة ... ثم قال الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلوا اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فهاهنا احتمالات اربعة
اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من
المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما ذهب اليه بعض القدماء والنظام من
متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر
الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه
جمهور الحكماء وبرهن الشيخ انما يثبته واما الجسم المؤلف ففي القول فيه ان شاء الله تعالى قوله وهم وتنبيه

قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك
لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب
مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة وما الفصل المشتمل على
حكم يكون في اثباته بتجريد الموضوع والمحمول عن الزوائد والنظر فيهما يستغنى عن البراهين بالتنبيه ولما اراد
في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاراء المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل فيه والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل
هي المواضع التي ينفصل وينفصل الجسم عندها وهي مواضع بايانها عند مثبتي الجزء كما يمكن ان ينفصل الجسم
عند غيرها مشبها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله تفضم عندها اجزاء غير اجسام وتتالف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الرتبة
يحجب الطرفين عن التماس اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام
تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الرتبة منها يحجب الطرفين
عن التماس وهذه احكام منقولة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية
تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسام
الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك او التشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة
كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد سمي الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث
بالوهم والفرض والفاضل في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها ولا كسرا ولا قطعا
ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول
اصح لانه لا يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط
اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين
ملقاه باسره اقول هذا اشارة الى الشروع في النقض [illegible] من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب
للطرفين عن التماس [illegible] اما ان يلاقي الطرفين وبلاقيهما وان لا فاما [illegible] باسره او لا باسره فهذه
اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء
لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يسمى
تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي

والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني لانه ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان
الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى القسم الثالث الذي نقد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه
شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت به الحجة على الخصم ثم يرجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثالث
بابطال نقضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقضه قوله ولا
واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالمسرم [illegible] الاول لان الحالة اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره لانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما
يرجع الى اثبات القسم الثالث الشيخ ان المناقضة قد تمت لانه لم يرد الاقتصار على نقض الخصم بل قصد
ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب
قوله وانه بحيث لو جوز يجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا
امكن [illegible] اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فسره اولا باتحاد المكانين
والحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه
اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو
عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ
والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة
ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكورين [illegible] غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما
او ما شئت فسمه لئلا يتناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد
ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي
يلاقي الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال
المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من
ملاقي الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال
النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير
يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة
وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة هذا وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون
الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان
المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد مسبوق

حالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على
المطلوب قوله والقائل المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف وملاقيا للوسط
لو وان لا تتميز في الوضع اذ بلا فراغ عن لقائه بحيث لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم
فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بعض فراغ وانقسام ما تلاقي
اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل لانه
فانهما ملاقيان بالاسر وحينئذ يمتنع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع هنا كون الشيء بحيث
يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الامر يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء
ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي الا ان الحكمين المذكورين
صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد امور ثلثة اما امتناع
ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او البعض وذلك يستلزم القول باحد امور ثلثة اما امتناع التئام الاجسام منها
او صحة انقسامها في الوضع او تجزيتها وهو محال فالقول بها محال فتدبر ما فيه من الحجة وان الفاضل الشارح
اورد من حجج مثبتي الاجزاء ما رضيه لها وهي ان الحركة موجودة عيانا وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولاه لما وجد ما كانت الحركة موجودة فان انقسم لم يكن جميعه
موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة ولا الزمان الذي فيه ما في الحال
من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله
قوله ومن الناس من يعكس فيقول بهذا التألف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال
الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا
على ضعف بناء الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم
يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من
الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا
الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه
ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد
لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير متناهية بعينه وكل
ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة ونتيجة فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة
فهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصح جوابه الا ان القائلين به لا يقولون باجزاء

متناهية وهؤلاء ذهبوا الى ما لا يتناهى فهو كذا وان يقولوا ايضا بالتألف ولكن من اجزاء غير متناهية
قيل وقد تناظر الفريقان فالزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدودة في زمان غير متناه اذ انكروا القول بالطفرة ولما الزموهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى
غير متناه في الحجم جوزوا التداخل للاجزاء ولما الزموا هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزي الجزء القريب
من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه انكروا القول
بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر
التشنيع بين الفريقين بالطفرة وفك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا نعلم ان كل كثرة كانت متناهية
او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد
نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى غيره كما ذكره والاول من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف واما
على التقديرين موجودة فيها اما المتناهي فلان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل
كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية
لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين
ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهو من مواخذة لفظية
قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فلو كان كل متناه يوجد منها مولفا من احاد وليس لحجم ازيد من حجم
الواحد لم يكن التألف مفيدا للمقدار بل يعطي العدد يعني ان كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو
اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول
بان التألف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لم يزد به ثم قال بل يعطي العدد اي بل يعطي
لا نفيد العدد انما لم نقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم
يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا للمقدار
الواحد منها تكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بشيء من الجملة او بشيء من لوازمها
اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض فانها متساوية النسبة الى جميعها واذ فرض لا امتياز اصلا فلا تعدد الا
ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار
الدائرة تجتمع في المركز مع انها متمايزة في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط
المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والجواب عن ذلك ان التعدد قد يلحق المتغاير والمتغاير قد يكون
عقليا وقد يكون وضعيا ومع المداخلة يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي ويرتفع التعدد الوضعي دون
العقلي فلذلك حكم بامتناع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان كل كثرة متناهية منها لحجم فوق حجم

الواحد والممكن الاضافات بينها في جميع الجهات حتى يكون حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثاني
من القسمين المذكورين ولا دان ولو قدر كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير
انه زاد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف
طويلا عريضا عميقا فيكون جسما هو كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما
قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما يمانع
ان يدخل فيه مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يحذف المثل لفظة وذلك ان يقال والممكن الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل من الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ
لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله والممكن الاضافات بينها
لا تعود الى عدد مخصوص بل تعود الى كثرة متناهية تقع على اى عدد فرض بشرط ان يكون متناهيا
ليست مخصوصة بعدد دون عدة والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان فرض
او تألف الكثرة اولا في جهة ثم يحتاج التأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم تألف من ما لا يتناهى وذلك لان الحكم
الذي ادعوه وهو تألفه مما لا يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تألف
مما لا يتناهى اصلا ~~مراده~~ كان نسبة حجم الحجم الذي احاده غير متناهية فنسبة متناهي القدر الى متناهي
القدر هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصله
شرطيه وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده الى قوله
متناهي القدر قضيه واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضيه اخرى هي قوله كان نسبة حجمه متناهي القدر
ولفظة كان رابطة والمجموع تال للشرط المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تألفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الحجم كان اخر
متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر
النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع
من ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا ~~مراده~~ لكن اردنا الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال
اقول هذا اشتمل بعينه على المسئلة المذكورة ورديه انتاج بعض المقدم وهو عين القياس فلذا
لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم
الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا
لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلث الحجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى

متناه لكن كنسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال
فليس الاول حقا واذا ابطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى ~~بسببه~~ البرهان الذي
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فانه ليس يجب ان يكون لكل جسم
مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس له ابتداء مفاصل دون اقول لما بين
امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية بين ان جميع الانقسامات
الممكنة ليست حاصلة في الجسم المفرد بل بين ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام
فان هو المطلوب في هذا الفصل وانما نسبها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد
القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل
الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم
يحكم ايضا جزئيا بل ابهم لان الكلية فاهملها لان تبين الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر
كليا قال الفاضل الشارح انه قال القضية الاولى لا يجوز الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم
حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء
متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل
وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب
ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس
من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل
الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو
الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل
جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول
الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون له ابتداء مفاصل على سبيل الوجوب
فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان
يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فهو له وجه وذلك لان الممتنع هو حصول كل الانقسامات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم
المفاصل الا لمانع خارجي كما قلنا اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء ...

امكان كونه غير مركب ولذلك قال الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم
بانفصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين بان يكون فيه كما في البلقة واما
بوهم وفرض ان امتنع الفك نسبت اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال كما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة
المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني لا يكون اما
في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم قوله ثبت اذ لم يكن تاليف من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد
وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لا يليق التحصيل فيه اطناب
والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اقول لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق
احد الامرين فاشار هاهنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية
لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكما ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة
وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وبين الفضل
منبها ان هذا الكلام فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يشبهه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا
الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه قوله ثبت انك تستطيع ايضا ان تعلم من حال احتمال
المقادير قسمة غير متناهية ان الحركة عليها ومقدار الحركة وتقابل تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف مما لا ينقسم
حركة ولا زمان اقول قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة
الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هو الجسم التعليمي الذي يدل
على مغايرته للطبيعي تبدل لمقادير الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم منه كون السطوح التي
بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية
والسطوح والخطوط هي مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك بقوله تستطيع ان تعلم من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكر تصريحا انه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير
القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في القبل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مولفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ومن هذا ذكر ان قسمة الحركة

والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة
بين المقادير لا تكون اجزاء لها ولذلك لان التنصيف مثلا يقتضي وجود ذات مغايرة لما هي حدود وبالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء قوله ثبت قد علمت ان للجسم مقدارا جسمانيا متصلا اقول
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو
الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والتخن اسم لما يشتمل ما بين السطوح والامر الذي يقابله
لفظ العمق لم فالتخن يدل بالاشتراك على ما هو حشو بين السطوح وهو كما للجسم التعليمي وعلى ما هو
الوصف من الاجسام والمراد هاهنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى
غيره وهو كونه بحيث يمكن ان تفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم
وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة
الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال واشتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل
وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا لمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الى الاول وما نحن بصدده ان قول المقدار في قول الشيخ مقدارا جسمانيا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي
لئلا يتكرر المتصل والتخن على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون
المجموع هو الجسم التعليمي لا مكية متصلة ثخينة وانما قدم التخن لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعرفون
ثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار التخن المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه تتبدل على الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة
التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معه في كل الشيء قد علمت ان الجسم الطبيعي
شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه
اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع
فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصالا هو كونه ذا جسم تعليمي
فاذن قد علمت ثبوت ذلك الجسم ثم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها
لم يمكن اثباتها لم قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او شيء له وهو مغاير لهذه الامور
وكونه شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك ولا انفصال الى الانفكاك كما قد ذكر قال الفاضل الشارح احترز
بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال

بأحد معانيه اعني الوهمي واجاز ذلك مما ولنا هذا البرهان على ما يجب بيانه فالصواب ان يقال انه جعل
الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم
اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته هنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها وانما قال هي
كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي وهو ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا وشكلا يساويه
الشكال والدليل على ان الجسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير
اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة وحمل المتصل
بذاته هنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لان البرهان على اثبات الهيولى على ان الحق ما ذكرناه
ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها
اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
لان القابل للاتصال والانفصال ليقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا
يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هو بعينها
موصوفة بالانفصال فان الاتصال ليس يقبل الانفصال والاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير
هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال حاصل
ووجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهر فالموصوف بتلك القوة ليس
هو الاتصال على ما سبق بل معنى غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول هنا هو
الصورة الجسمية وهيئاتها الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل
الشارح فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فيصح ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
ما هو حاصل قبل شيء فهو غيره كما الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر
على المقدم الاول لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم
كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد
من بيان مغايرة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية لانها من الامور الاضافية

التي تستدعي محلا متى اذا بينا ان كل المحل ليس هو الاتصال بل شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام بحث
نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات فان الانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد استدعى محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر المغايرة بين
قوة الانفصال والانفصال في كلامه هو ان قال ما اشير اليه بالعبارة المحتاج الى القابل لكون البرهان كليا
وانما ليتبين على وجود القابل للاتصال في طريانه وبعد ذلك اعتمد على يوهم الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل فظن انه انما يحتاج حال الانفصال اليه غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة تغيرها هو ذات
المتصل بذاته الذي عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم
ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالتشخص متصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد
غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا لا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه
قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا غيرهما هو المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان يقال انه
ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصل
له حال الاتصال وليس الاتصال ليس يقال له الانفصال على وجه يكون حال كونها انفصالا موصوفة بالانفصال
فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو جزء الجسم
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق اليه اوهام المتكلمين المنكرين لوجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب
ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث انه
بحيث تفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه
حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والاتصال
يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق فيعتقد ان كون الجسم متصلا في نفسه امر زائد على مفهوم الجسم والجوهر الذي لا عرض
[illegible]
مستفاد من الصورة ليتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
بسبب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسم بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
ومحوجا الى مادة توحد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة
في الحالين غير متصفة بنفسها بوحدة ولا تعدد وانما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح
عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى قوة ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل

الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها بجميع الصفات وامتناع كون ما هي بالجملة اولى من الجسمية وانما احتاجت
الى هيولى اخرى ولما على سبيل التبعية اذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن محتاجة
استحال حلول الجسمية المحتاجة بجهة تخصها بالهيئة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان الاستغناء
على سبيل الحلول في الغير يجب ان يكون منحصرا بالانفراد بل ربما يحصل بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك
كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا الذي قلنا انما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس
كل جسم فيما احسب كذلك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم باستحالة امكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام
مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان
كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانية في نفسها
واحدة وما له الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم
وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هو بها الامتداد
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يجب طرفه من الافات واجب
القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار ذلك يجب هذا الحكم على هذا الامتداد مع الحكم بكون شيء
من الاجسام غير قابل لما يقبل الفصل والوصل الخارجيين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في
هذا المعنى وانما يختلفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراها واعلم
ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو تام كلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سنذكر الاشارة اليه في النهج الاول
والمطلوب اذا اخذ من حيث هو موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله
طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما هو المشهور من حيث هو طبيعة شيء واحد
في نفسه مغاير لما يقابل الطبايع قوله وما له الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان
الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرفت بعض احوالها احتياجها الى ما تقوم فقد عرفت
ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك
الطبيعة اقول اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها واتصاله وجودها مع الانفصال
معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فقد عرفت انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت
طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لا انها طبيعة نوعية محصلة مختلفة بالحاجة
عنها دون الفصول اقول قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وباي جنسا وباي نوعا

فان الطبيعة الموجودة ليست حينئذ انها ليست موقوفة على ما يضاف اليها محتملا ايا ما كان مادة وانما هو قوله
على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما
تصير نوعا باضافة معنى العموم اليها وهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالحاجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند خصيصة بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر
الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد بعض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية المقتضية
للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا تكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
محصلة مختلف بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الخارجيات وفي جميع الاحوال بخلاف
الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة فانها يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت
بشيء انضاف اليه ودخلة وجودة التحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء لم يبق الحكم عاما بعضها مع
انه مع غيره لا يكون ذلك التحصل بعينه والفاضل الشارح امد التشكل لوالا فان الجسم طبيعة واحدة مع ان
ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لنا اما اشتراك في اللوازم او يقتضي
الاشتراك في الملزومات ونافض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي
ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن كان
ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل من انه لا يتصل بهذا القدر معلوم مشترك ومقتضي
للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع النوعية
على ما يجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لا مجرد امكانه
لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها
بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحل بمراعاة ما ذكرناه ولا فائدة في التطويل بالاعادة
وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم
المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما شبهها
اقول قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي كلام المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة
مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على
الاطلاق بل انما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتلك البسائط لا يمكن

اولا يكون واذن يكون تشخص الشخص لازئد يدخل منافى الوجود زايدا على الماهية فذلك الاولان كان زايدا

لا يحصل منها الشخص واجد لا يقبل الانفكاك والا فلم الحلاف وفى صدر هذه النسبة نظر لان الماهية المعقولة

لا يكون بغير تصورها ما تقاعن الشركة والحاصل على الماهية غير ما اصطلحوا عليه تذنيب البرهان دل

ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مفارقة لما تقوم معه ويكون صورة فيه

ويكون ذلك هيولى ما وشيئا هو فى نفسه لا مقدار له صورة جرمية ولكن هذه هى الهيولى الاولى فاعرفها

ولا تستبعد ان ينتقص فى بعض الاشياء بالقدر بعض دون بعض واكبر الاصول منه اقول بعد بيان صحة

وجود التخلخل والتكاثف الحقيقى قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تشتمل على اثبات الهيولى واذ لم تكن

من جملة مقدمات الجسم المقصود فى هذا النمط ما ما بيناه والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا

اذا انفصل اجزاؤه متفرقا فتتدرج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير

الجمهور عندهم مستبعد جدا قال الشيخ ازالة ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير مقدرة فى نفسها

وكون المقادير عليها متساوية النسب فان ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن التخلخل

عن مقدارها المعين لسبب غيرها بل يفيد التجويز ازالة الاستبعاد فلذلك قال الشيخ ولا تستبعد و

احترز عن الفلك بقوله ان ينتقص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض الشيء بعد قوله ولا صورة جرمية له

ولكن هذه هى الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولى له وان كان جسما اشارة

يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد فى ملأ او خلأ الى غير وجوده الى غير النهاية اقول هذه مسئلة

تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضا مبدأ المسائل الاخرى منها مسئلة اثبات

تحدد الجهات كما سيأتى بعد وهى ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها

اعنى المقدار عن الهيولى وهى من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هاهنا وقد دل بقوله

يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان

الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان يتوقف على انه

هو كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والمتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية

لا تنفك عنها ومن جهة عولوا عليها ان الاطباء ان الابعاد تقارن المادة فان الشيخ عول عليه فى الفصل

الثانى من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادة وذلك لانه اما ان يكون متناهيا

او غير متناه والثانى باطل لانه ليس يوجد بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل

مقدر ليس الا لانفعال يعرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولان يفعل الصورة الا المادة فتكون مفارقة وغير

مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تناهى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى

ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما

يتزايد كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية ان لا توجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات

مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثانى زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثانى بنصف ذراع وهلم

جرا فينبغى ان يكون الزيادات بقدر واحد لتصير ابعاد المتزايدة بينهما المشتملة على تلك الزيادات غير متناهية

فى الطول الا ترى انا اذا اضفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف

النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات

الغير المتناهية فاذن الزيادات التى يكون ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى غير نهاية مع انه

لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المتنصف حيث ان هذه الزيادة اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية

ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثال موجودا

فى الزوايا احتاج الشيخ الى المثال الذى لا فى حصول الزوايا الثالثة انه يجوز ان يفرض من الامتدادين

هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول يتفاوت بفرض

غير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد مما تحته وجدت

جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه وترجع الى المثل ونقول انما قيد الثلاث فى صدر الفصل بقوله ان

وجوده لان الخلاف عنه ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده كان

متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما

يتزايد هو بيان مقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يعرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات

اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يعرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك

امكان زيادات على اول يتفاوت بفرض غير نهاية اشارة الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد

فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة عنها فقال فيه

وامكن فيه ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع فى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات

يمكن وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد

ازليا ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت

اذا اخذت معا فانها انما تكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله يمكن ان يكون هناك بعد

يشتمل على جميع ذلك الممكن جملة معللة بقوله لان كل زيادة فيكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام ويكون

تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل

على مجموع الزيادات الممكنة غير المتناهية قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد

يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد

فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعها مع فرض لا تناهى وهو باطل والثانى يستلزم ان لا يكون هناك
زيادة الا وهى حاصلة فى بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل واحد
انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع انه حاصل فى بعد فاذن وجب ان يكون بعض من الامتدادين بعد مشتمل
على الزيادات غير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد
يؤدى الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا المتممة واحدة وهى قولنا لما كان
كل واحد من تلك الزيادات حاصلة فى بعد وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد فان للمطالب
ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول
انه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد معلولا لكون كل واحد حاصلا فى بعد فقط بل جعله معلولا لكون كل واحد
وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا فى بعد ثم لما كانت هذه القضية غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها
وهو قوله والا فيكون له مكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال
الذى يلزم من عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فوقه من الزيادة فى بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك
البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله
فيكون الممكن وجوده المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة يعنى يلزم من ذلك
ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور منها من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا اى الزائد عند حد لا يتجاوزه فى العظم اى اذا كان لا مكان
الابعاد التى تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد الذى بعده لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع
لا محالة الامتدادان ولا يمتدان بعده اى اذا انتهينا الى بعد لا يوجد بعد اعظم منه فحينئذ وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى اذا لم
ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على
اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود
اى ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به
اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبقى ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه
تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون لا متناهى محصورا بين حاصرين ومعناه ظاهر قال فان قيل
الحجة مبنية على فرض بعد مساحة الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تلاقى الامتدادين اذ لو كانا غير
متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن الدليل مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها

لا بد و اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون
مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى
الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذى فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ما الذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد
اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه
هذا خلف فثبت ان الشك المذكور موكول لمنع الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد
غير مشتمل على الجميع منفصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد
ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل
واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر
اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة
فى الفرض اما ان يكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا فرضنا ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر وظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان
ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان
فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع
الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان الكلمة
المذكورة اعنى وجوب بعد لا يشتمل عليه بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد
وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت من المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الاشكال
ههنا فى استلزام كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى
هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يتبين استحالة ذلك
من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذى يستعان فيه
بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة
فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة يلزم
الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه

دون الاخرى على ما سبق بيانه فصل من الجهة التي ساوى فيه قد بطلته وبيان امتناع تساويها امتناع كون الجزء
الجسم مسلوبا للشكل وامتناع التفاوت في الجهة التي ساويا فيها لفرض المطلق ملزم الخلف من وجوب تناهيهما
في الجهة الاخرى كانا غير متناهيين فيها وهما متساويان متن قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل لمعنى في الوجود اقول يريد بيان استلزام التناهي الشكل ان الصورة الجسمية عن الجهات فتبين اولا لزوم
الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم يسوق البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه
انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحق في هذا الموضع
هو ان النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جميع جهاته
فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى
قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله لمعنى في الوجود ان
ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل
بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل لما وجب تناهيه متن ثم لا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او
لزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا ومن
قسمه مفصلة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وهو ان الحال ان كان لازما كان علة حكم الجسمية اقتضاه
ماهية الجسم وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام
مذكورة واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون وهي
مفروضة منفردة عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون مع اخذ المادة ولواحقها في ذلك
اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها ومع القسمان الاول والثاني قد التزم فيهما بانفراد
الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها وهي يطابق ترتيب الشيخ وحذف احد الاقسام مما لا حاجة
اليه ولا هو مطابق للمتن متن ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد
وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من عدد ما يلزمه ما يلزم كليته اقول هذا اول الاقسام وهو
ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل
والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه
اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير
وهو هيئات التناهي والاشكال وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف

فيه والفرق بين هيئات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي
امر يعرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل
جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون كل ما يفرض القليل والكثير منه واحدا
اي لو فرض انه قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا تكون
الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان
وضعها بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه
احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور
الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام
وانما عبر الشيخ عنه باللوازم للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم
مفارقا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام ولا انقسام والكلية والجزئية
منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحكم المحالط
توما تقطع فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم يكون محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه
الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امتنع الاعتراض
على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة والطبيب للقول فيه
بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك وان كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه
فلا فائدة في ايرادها متن ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد نا[illegible] استحالته هذا اقول
هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين الامتداد
مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان التغاير من الاجسام لا يتصور
الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما
مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه
متأثرا بان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا
وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة الجديدة
بحسب التشكيلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم
الفصل والوصل بل على لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان الاشكال

الشمسة لا يمكن ان يبدل الابعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول من جميع الوجوه العائد الى الفاعل
والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي انه مشاركة من الحامل
اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن
تاثير في وجود ما لا والصورة في وجودها منه كالتناهي والشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وبيت
منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى الى ما فيها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى
وذلك هو المطلوب قوله واسأله او لعلك تقول وهذا ايضا يرد مشكل في اشياء اخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل الفلكي مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد ان
هذا شكل يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل السابق وتقديره انكم قلتم لا يجوز
ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المفرد الجسماني هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت الطبيعة
واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا
ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تزعمون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف الشكل
في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة
الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وبه يتعلق اشياء اخر
على ان هذا الاشكال يرد في الفلك وحده بل هو في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها
كالارض الحاصلة لبعض اجزائها في توسط الاجرام ونفس الجزء من البسيط انما يتأخر وجوده عن وجود جزؤه عنه
علاقة الكل ويكون جزئيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب نقضه بالسبب ولما كان الفرض
اعم اشتأ خصه بالذكر قوله سنقول لك ما يريد ان نفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور
في احديهما دون الاخرى وتقديره بعد ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وعلا
اوجب حصول المقدار والشكل فيها قصرا لا ومنع ذلك السبب منه ان يكون لما فرض جزءا له بعد
مثل ذلك مع استحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا اما الامتداد المفرد عن المادة
فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن ان يعرض لهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم
الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة فيه او جنب هيولاه ملك الجرم ولم
يكن ذلك لها عن نفسها او جزئيتها فلا وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما
يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل اقول معناه ان الشكل حصل
للفلك عن طبيعة فيه او جنب هيولاه او لا تلك الصورة الجسمية المعينة المتممة به ثم ذلك الشكل المعين
الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية وحدها لكن القوة الصورة

بالمفروض

النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من حيث في غيره والطبيعة تطلق على معاني متناسبة والمراد ههنا هو
الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك تلك
الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا
تكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه
بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين
والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ
ههنا ففي بعضها لفظ صورة الكل احديهما مخفوضة لكون المحمول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي
بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل فيكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ الكل المتقدم ذكره
قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يفعل تلك الصورة ويحملها بجزائها اي هذا الحال
للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المتعلق احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا
بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب في المذكور وبسبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية بطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار المفرد
ولم يكن هناك شيء يوجب غير الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا وجزءا بحسب
ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف حتى يفرض
الكلية او الجزئية فليس يمكن ان ينال ههنا لحوقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقها
ما بقاء مع ذلك ان صار ما هو كالجزء حاله بخالفه اقول يريد ان المقدار لو انفرد لم تكن الكلية
والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لانه نفس طبيعة واحدة فلا معنى للاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة
فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها ولم يصر كلا وجزءا كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهو الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا ان
علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم يصر كلا وجزءا بحسب الفرض المذكور في الفصل السابق الا من نفسها لانه
لا علة ولا قابل هناك ولا اختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان ينال ههنا لحوقها شيء من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد
الجسماني اليها لكونها صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما
عرضين وفيه تنبيه على ان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك
ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية

والجزئيه بالمادة غير صحيح لان مادة الكل والجزء ان اعتبرتا كانت الصورة وجزؤها حالتين في محل واحد
ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان ما شا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان
احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة
فان قيل تقدم الصورة في الحلول والوجود على جزئها سبب لكونها اولى بان تكون كلا منه قلنا ولكن
تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشا الاختلاف فهي
تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان فانه يقتضي التقدم والتاخر
لذاته ويصير الاشيا متقدمه ومتاخره بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلافها
الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها متن هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية
اقول يريد بان كون الهيولى ذات وضع امرا مقتضى ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهي
مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها
لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما تلى هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون
الشي بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشي بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهور به والمراد هاهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد متن ولو كان له في حد ذاته
ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو متلبس بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما
ذا حجم وقد كان حامل الحجم هذا خلف متن او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة هذا هو
القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد ان
الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة
امتداد يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع ابتداؤه فيه لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان بعد المقطع شي من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع
اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه
يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في نفسه منقطع منتهى اشارة قوله نقطة
ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم
في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل على

على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر
لان الابعاد الجسمية ثلثة فاذا فرض احدها ما خط الاشارة لم يبق الا اثنين فالحاصل ان الهيولى
لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات
وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء سوى ما عدا جسما فان الجسم والخط
والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة
لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة
ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وهو تم الفصل بالقسم لانه لم يحتج الا الى قسمه متن
فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك اقول يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى
المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انه لو فرضنا هيولى
بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت جسدا ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع
او يحصل وان يحصل فلا يخلو اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محال الاول ببديهة العقل والثاني ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى
بها من غيرها او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع كان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان
وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين
الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام الباقية للاكتفاء بالبديهة للايجاز متن
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن
فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض اقول هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره
اما بيان الامتناع فلان هذا الحكم هنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي
حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة
لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
الى نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في
موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كحجر

من الهوا ايضا اخرج بالقسر من موضعها الى الموضع الطبيعي للما فرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزو
لسبب ولحقت صورة المائية ثم هناك لحصل الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها
ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور دون
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزوية التي تكون لاجزاء الكلي
واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء الهوائي
مثلا فيكون موضعه الطبيعي متعينا بحسب موضعها الاول وهو اقرب طبيعي للماء مما كان موضعا
لها الطابر ماء وهو قوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اولا وهذا بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي بعضها الصورة التي يلحقها فهي
اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي تكون لاجزاء الكلي الواحد كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان الصورة النوعية
التي يقال الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي بعض المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص
دون غيره واوذلك ان الحيز الطبيعي لاجزائه وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيرها يقتضي
الاولوية فلاجل هذا اخص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب
الصورة السابقة اعني الجزء الهوائي الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي
للماء بحسب الصورة المائية فيه وانما قصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع الثاني
الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي اي بحسب لحوقها الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما
الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما
ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة حين وجود
ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل البدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة
واعلم ان فائدة ايراد الطريق سد باب المعارضة بها وذلك بان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى
ايراد

المجردة لامتناعها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو
حلول صورة حديثة في الهيولى بالكاين بعينه لاستحالة الحصول في موضع فالوجه حاصل ثم ويتغير حال
هنا فيعارض بان الصورة الكاينة الحديثة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان نسبتها
الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة
فيجاب بان تخصيص الموضع السابق انما يقتضي تخصيص اقرب الاجزاء منه ذلك وههنا اذ ليس وضع ما
فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكال ان هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه
باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي
وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احدها جايزا واجيب عنه بكون كل صورة نوعية
مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبولها اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك وظاهر
الفرق اول هذا الاشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بجواز اتصاف الهيولى
في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فها ليس
بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص نسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فاحد من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
الجسمية وفي نسخة الجسمانية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة بانها
حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل
المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض
للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم
يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على البينة لابطال القسمين المحذوفين اولا ويحتمل ان يكون الوجه
في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة البتة ونعكس عكس النقيض الى ان
الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد
عن الصورة الجسمية والهيولى ثم لا تخلو ايضا عن صورة اخرى اقول بعد اثبات الصور
النوعية التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب للمقارنة فمعنى لا تخلو انها
تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن
تلك الواحدة ايضا دايما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة ثم التي تقتضي
النفي المتتابع جزويه الحكم لتعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب
وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة

توجب قبول الانفكاك والالتئام والشكل التابع لها بسهولة وهو اللائق للاجسام الرطبة في العنصريات وثالثها
قبول جميع ذلك بعسر وهو اللائق للاجسام اليابسة من العنصريات ورابعها الامتناع عن قبول تلك
وهو اللائق للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذاتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يجب ذلك
لكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
لما تفعله كما بين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة اخرى غير الهيولى والصورة وهي ان كانت
تلك الامور مفارقة لها لان المفارق متساوي النسبة الى جميع الاجسام وجب ان يكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون معه شيء مما عدا هذه الامور لا يرد لكن استحقاق مكان خاص او وضع
خاص معين وكل ذلك غير معنى الجرمية العامة المشترك فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع
ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة وعلى جميع الاوضاع فاذن حصوله بمعنى ان يكون في مكان او وضع غير معين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معين يقتضيهما طبيعته على ما بين في النمط الثاني فاذن لا يخلو
كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص ~~معين بصورته~~ وذلك الصورة غير الجرمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له ليلا يصير الحكم جزويا فان الجسم المحيط بالكل ليس
عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف بالمبادي ايضا وهي المقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وكذا في سائر الاعراض
ومعنى كونها مقارنة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اياها من غير حصوله في ذلك الاين وما ذكر ثالثا
في بعض الاجسام مع تعاقب الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي
الطبيعي باق عند جموده او اسعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد
اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور اينا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف
الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي
الفلكيات الى اختلاف غاياتها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط
الصور والجواب عنه ما مر من ان مقارنة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وما يتلوها من الاحوال المذكورة فان ثبت تلك المبادي بعد وضوح ما شرع بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية
الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة ومنها ان الفلك لا يحتاج
الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول فذلك ان هذه الصور لو ثبتت للفلك لكانت لا نه اينا
لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
ما يطلبه الاقسام الا كونه لما يكون علة فالفلك الحاصل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور
وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعراضا للبعض ~~كصورة~~

والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول
بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط النقض المذكور لانها تلزمها لانها
صورة الفلك لا غير واما جعل بعض الصور العنصرية اعراضا فغير معقول لان الامور الوجودية لا تتقدم
عن الاعدام ومنها المعارضة بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور
والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذا لم تكن جوهرا وثانيها بان القول بكون تلك الصور مبادئ لاعراض مختلفة
غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض
بواسطة البعض مناقض للقول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول بان الصور ليس من شرائط
ان تكون الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور وعلى ما سيأتي بيانه وعن
الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه وهذه الصور يقتضي الكثير
في الغير بحسب ذاتها والتأثير عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه
بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قاعدة الشيخ من غير الاحتمال الذي
اوجبه هذا الفاضل واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية الا بوجوب
التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال يعرفه من خارج يتحدد بها ما يجب من
القدر والشكل اقول قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا
الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى ولما كانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا
عن سؤال مذكور على دليل ما مر او لها انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال
لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والثالث لانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات
غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيها انه لما استدل على اثبات الصور التي
باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص
بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي وجود الحامل حتى تتعين صورة
جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والتشكل الذي بين الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يجوز مع وجود المادة
القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله الى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات

اى الى تشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل يفيد تعاينها
وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة
من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي
تكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث انها تتمثل تحتاج الى علل بعد وجودها
لتعين باشخاصها الى الشخص الملازم لها وهو بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
وهي القوى السماوية والاحوال المخصصة التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والعوارض الخارجية فان
جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية [illegible] وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي منها ذلك ان الكون
للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول
تلك الاستعدادات المختلفة وقوله السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اولا ومن تلك الاسرار السنية
لوجود سر الله تعالى بتعين وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم متحرك بالحركة المتصلة
على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر [illegible]
واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة
لها ولبقاء قوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لشيء اخر يقيم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لشيء باجتماعهما جميعا يقيم الهيولى او تكون الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون علة لما به الاخر من الاخر علة بل يكون سبب
ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر قوله يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
وذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت
تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا
منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون له واسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها
عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء لعلة الهيولى وقول التلازم عند المحقق لا يعني الا العلة الموجبة
وتكون اما بينها وبين معلول لها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي ذلك العلة تعلقا
ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولين
ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما
منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر

ولا يكون من غير ان يعني الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ
لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون
كذلك ولما كان محلا للوهم الذي ذكره الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة
فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى
مقتضية للتلازم بما ادى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي
ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ظن الجمهور في
هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط بشيء ثالث غير المتلازمين
ثابت لها ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه وهو هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم
القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث ثم كل واحد منهما اما مع الاخر او لا
فهذه هي الاقسام الستة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة نوادر منها انه قال لو ثبت ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها في ما بينها
كامر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى
مقارنة الصورة ليعرف انها علم جنس لا بان خارج انها ذات الحلول الا كالباري تعالى والعلم قال
وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال
الاضافية متاخرة عن الذوات فان المقارنتان لمعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان
عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في
وجودها بالفعل الى ذات الصورة اعني المعنى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون
الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا
انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة
المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في بقائها بالفعل اي تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في بقائه
بصفاته الى ما تاخر عنه كالعلة المحتاجة في بقائها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تاخر صفتها عما تاخر عنها ثم قال ومن العجيب يعني ان الهيولى مفتقرة في بقائها الى
مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الاكثر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن
الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في
الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان نهاية وجه الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي
ابطال الاحتمالين وقوله اما التلازم للمتضايفين فتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر

كاملة واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذا قال
بل بمعنى الايجاب في عليته قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون
موجبة لان الفاعل متوقف على توسطه والمتوسط قد يكون موجبا كالعلة المتوسطة واقول الالة كما ذكرنا هي
ما يؤثر الفاعل بتوسطه القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث تناسب الطرفين فاحد
الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون الهيولى تتجرد عن الصورة
ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد
ان يذهب الى احدهما وهو ان يقال ان المثبت للتلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر واليه اشار بقوله
وليس احدهما اولى بان يكون احدهما والاخر مقابلين يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السوا او الاستغنا من الجانبين على السوا واقول لو كان مراده بذلك لكان من ذكر الجنب
الخارج مستغنيا وابنا على تقدير الاستغنا من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله
او يكون الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
بل يكون بسبب ما اخر فيه على ما هو الحق في ذلك وضعه في ذلك القسم الذي ضميمه قال ثم ههنا كان
لفظان لا ايطاله لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج
يحتاج يقيم كل واحد مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر او بالاخر من
غير احتياج ثالث وهذا الحكم ابطاله الا بالبرهان المذكور على ان ما له ان تكون في الوجود موجودان
واجب الوجود معا فان في الوجود الثاني اذا راد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغنا كل واحد
منهما عن الاخر فهو لا يصح ان مورد القسمة كون الهيولى معها وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم
يرد به ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الا بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني
بعض الاقسام مختلف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مر اشارة الى فساده وسياتي بيانه
مفصلا والشك الثاني غير وارد لان الاستغنا من الجانبين متناقض لانهما ايسا اما الصورة التي
تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة للوحدة الواحدة المستمرة للهيولى تماما ولا
الالات ومتوسطات مطلقة بل لا بد فيه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صورة
العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية
التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد
عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها
واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون
علا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلة

ولا الات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما
كان الفصل الاول من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر اخر السر هو دلالة هذا البرهان
على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق لا بوجوب وجود الهيولى عنه
لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد تقدم ومعنى المادة فنعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث انها صورة ما لا
من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى
الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فنعلم ان هناك
شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يتعاقب الصورة من حيث هي صورة
ما كليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ولما نسبة ذلك المبدأ المستحفظ
لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة يتشخص بكل سبقا بدوا مات منعا فيه نزول واحدة منها ويقوم منها
اخرى ولها قاده الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اسال يجب ان يعلم في
الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا اقول يريد ان الصورة
الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكن زوالها او ممتنعا فانها لا تكون
علة مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة مبنية على مقدمات
الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان المتاخر بالذات او بالزمان
ومنه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث
والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة فان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي
اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان
متقدما على عدم الخلا ثم ههنا كان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير
متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون
بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث
التصور او من حيث الوجود كالمتضايفين والمتشاكلة الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي
يتحرك فيها ذلك الجسم انما في الوجود كوجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا مغايرا له في
التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امر

اداعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين واشكال ذلك وقوع اسم المع
في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية
لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لها
فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او متقدم عليه فثبت ان التناهي
والشكل اما ان يكونا مع الجسمية او قبلها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة
عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية
التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان
الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما
عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم
تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على لوازم
تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا المعترض
في هذه المقدمة اقول هذا البيان يقتضي تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية
لا تتعلق بالتناهي والشكل بل انها انما تفتقر اليهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة تحتاج
في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما تاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين
عنه فاذن التناهي والشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها
وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة ويعرف مما مر ثم قال
واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى
التقديرين فالهيولى ~~متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى~~ يلزم
ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل
ان الذي ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة
انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة
ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياق هذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قال
ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهي ان السابقة بالوجود هي المتشخصة

ولما كانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي لوجودها يكون جميعها مباينة بالوجود اياها
على الهيولى لان المباين على ما بين مباين رواية حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على كلتا الروايتين ظاهر وعلى
الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم عللها ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود
الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ هاهنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها لان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان كل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين
احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر لم يتمم
ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد
من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
كانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم والباري
تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وقد يكون حقيقة تلك العلة تقتضي
ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك المحل قوله وان كانت ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد
منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات
الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع
بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون
معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة
للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال
في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان تكون بعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون معا ومقارنا وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء
مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء
ويظهر منه انه اراد بقوله هاهنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل
في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل

في اثناء هذه الحجة فالذي عندك ان الحجة التي هي ما ذكرها الشيخ ان ذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان
الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال لهذا
المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة
تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها
حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى فيكون امرا ما وما لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فيكون الهيولى مع كونها علة الصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة
فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاشكال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة
لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقا فاعلى الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة
بك الى هذه الحجة الدالة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج
الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به ضعف هذا الكلام ثم
انه عاد بعد ذلك الى تمام الحجة التي اشار بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب
ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو فرض انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع عللها ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على
الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المتحصلة في الخارج وجود الهيولى التي
هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب
الروايتين جميعا اشار بقبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع
فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود
العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن
وجودها كيف سبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال ولو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان
اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد
يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست

معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كانت ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول
المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تلك الماهية جزءا منها او غيره
لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى قوله وان كانت الهيولى ليس من احوال المعلولة لان الصورة فهي
ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة
ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات
اعني المقارنة والمباينة في الامر في الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في
الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه ذكرها وبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله
ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا يوجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد بين ان الهيولى سبب لذلك قال معناه
ما مر في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما يليه او ما معه بعينه وجود الصورة السابقة
بعينه وجودها للهيولى وهذا محال وقد انتج انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق
وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما لم يتمه وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة
لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر ولقائل
ان يقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في
الوجود وسابقة فيكون الجواب انا لم نعن بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل عنينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم لتعيين ما هو محتاج اليه الكلام المفصل قال
الفاضل الشارح هذا سؤال على المقدمة السابقة وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي
والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه
ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ولتعيين القول فيه يبدي
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول ان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت
بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطل جميع الباب
فاقول انه ذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هي متشخصة متحصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها
وهذا هو المراد من قولنا انا لم نعن بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الاولى
للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل عنينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد

الصورة به ايضا اى صينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل اللذين يتشخص بهما
الصورة بهما وبسببهما موجودة ليكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على تلك الشى وعلى
الصورة المتقدمة على تلك الشى من حيث انها ما على الصورة من حيث هى صورة ثم للمحسن ما بعد هذا الى الكلام
المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلنا [illegible] بيان [illegible] اى نعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدلها لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقوم للمادة
لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول ويقوم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى كانت قائمة
لان الذى تقوم فيتقوم متقدم عليه اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدرك الاقامة اولا
بل بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى
اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى
الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى
تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشى الذى
عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقوم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه
لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان يقال وانه يحفظ
ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشى ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت
تتقدم اولا ثم تصير بعد ذلك [illegible]
مقيمة للصورة [illegible] وقد بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود
الاخر وهو مستحيل قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدرك الاقامة قال ولقايل ان يقول هذا الفصل ما قصد لما مضى ان
بيان فيه ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة
على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تتقدم بوجه ما على الصورة وشكل اخر وهو ان
قوله فمعقب البدل مقوم لا محالة المادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما
واذا كان كذلك فان [illegible] بمقدار معين او شكل معين فلا بد وان يحصل له مقدار اخر وشكل اخر لكون [illegible] ثم يلزم ان
تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقوما للمادة بذلك البدل
بل الوجه ذلك [illegible] انما يصح فى بعض الاشياء بالبرهان وانه [illegible] فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على
الهيولى اشار الى ان المسألة لا تشكل لاستحالة الدور وان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال وهذا بعينه هو الذى فى بيان استحالة ان تكون

الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها علة لهذا من جنس ما لا يمكن فانه ذات العلة كما سبق
ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة واستحالة قيام كل واحد منهما
من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هى صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل
الهيولى من حيث هى هيولى سابقة على الصورة من حيث هى هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من
حيث هى هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول
الذى اورده الشارح فمنحل بما ذكرناه من ان كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثانى
فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا فى كونه جسما بل فى وجوده وتشخصه
الى الاين من حيث هو اين بلا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من
حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين واما قوله ثم يلزم ان تكون هذه الاعراض
صورا فمدرك على انه يظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا من باب ايهام
العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذى هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا
هو محله ومادته وهذه اعراض انما هى اعراض لانها اقامت اجساما متشخصة فى جسميتها لا مشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن الشيخ ما ليس يتوجه واما قوله لو فعلنا ان
معقب البدل يجب ان يكون مقيما بالبدل فليس نتيجة لما ذكره وان الذى ذكره لم يقتض الا كون معقب
الصورة مقيما للمشخص بالصورة وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة [illegible] ليس يمكن ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقوما بالوجود على الاخر وعلى نفسه اقول
يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة وهو ان يكون هناك شى اخر يقيم كل واحد
من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بسبب الدور المذكور فى الفصل المتقدم وبيانا لكون اقامة
كل واحد منهما بالاخر انه اوضح فسادا وان الثانى راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر [illegible] فلا يجوز
ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يكن يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير فى ان يتم
وجود الاخر وذلك ما قد بان بطلانه وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة الذى اورده هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر
وبان هذا القسم محال لان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يحل كل واحد منهما لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر
من حيث ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا
عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما فى ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه
الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم اما ان يرجع الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا

المتن ذكرنا من قبل ان المعلولين المتنسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما انبساط بوجه ان يكون بينهما
تلازم عقلي لم يكن بينهما مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان
الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم
عليه حجة بل ما زدتم على اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في
ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة
منها حاجة الى الاخرى لان احد المضافين لو احتاج الى الاخرى لتأخر عنها فلا يكونان معا ولتقدم
من احتاج الآخر اليه الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الانحصار في
الاضافات تستدعي البينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم
الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح نفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد
ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس اللفظي واما المضافان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا
الفاضل ولا احتياج بينهما دائرا كالدور بل هما ذاتان فاذا ثبت لكل واحد منهما صفة بسبب الآخر فتلك
الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر
وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث جملتان كل واحد منهما
محتاجة الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر
ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا
على سبيل الدور وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى
من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى من ... مع انه انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء قوله فقد تبين
بما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل
واحد منهما بالآخر فاذا ابطل القسم الاخير بقي الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون
الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها اثنان وبقي واحد هو كونها شريكة
العلة قوله وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو اقول انما خص الكائنة الفاسدة
بالذكر لان تقدم المقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم
هي ما صرح به في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من حيث تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى
اسباب انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصلي
ومع معين يعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى اقول لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا

ان الصورة جزء العلة بيّن انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب ظنه في الفصل
السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا
لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى فان
الصورة لا تفيد الا بقية الوجود المستفاد منه وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة
وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعادت المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره واما المعين
معقب الصور فهو السبب الذي يعني بتعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجوده فهو غير السبب الاصلي في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل
الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور
المتجددة المتعاقبة واقول انها البتة ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيد لاصل وجود الصورة وهو السبب
الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يكون بحسب
التجدد والتشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة
الصور ينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصلي داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا
ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل
وجوده عن السبب الاصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي ولعله سماه اصليا
لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصلي والصورة
من حيث هي صورة لان العلة التامة العرضية هي مجموعهما وهو مستتم الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة
شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا متحيزا الذي كان
بالفعل بما تخالفه من الاحوال النوعية قوله ويتخصص بالصورة وتتخصص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل
بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد
ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة وتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم
التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة متشخص بالآخر وهذا يقتضي الدور
بل انا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر ولنا بل ان نقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر موقوف
على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر موقوف على
تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك

بان يمنع هذه المقدمة فان انتهاء الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هنا
اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها من
حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر
هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى
ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة
فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى
هو جهته القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث
هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتسبة لها كالوضع والاين ومتى واشباهها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح
الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك ان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد
ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره فالاول موجود في الخارج والعقل واليه ذهب هنا والثاني
موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس ان يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانتهاء
الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصلح الحاق الامور الخارجية من حيث هي
خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية ~~ثم~~ او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما
يرفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي تخلص عن هذا اصل تحققه وهو ان
العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا ارتفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا ارتفع رفع العلة
فليس يرفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة
وهي حركة يدك كانت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات
كما في اجتماعهما ووجودهما اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى وهو بحسب احتياج الهيولى
الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم
او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بها بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين
العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات
بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود
ايجاب العلة ما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول ~~يجب~~

رفعه صح

المعلول صح

97

يجب ان يتلطف من نفسك ونعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تقدم الصورة هي الحال الاولى الجسم الذي لا [يفارق]
صورته من الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من
الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل لما مر من الدور او لعدم
التلازم واما ان كان من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او اله او جزء علة والاول باطل
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اخر يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين
الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج
اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل يقيم المادة بالبدل وهذا لا يتصور
في الفلكيات بل بينا هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر
في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف هنا في معرفة ان الحال
فيهما واحد واقول انه يتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الحادثة
الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت ~~تنبيه~~ الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه اقول الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع
الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويشملها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة
فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان والخط مقدار ذو وضع
وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذو وضع لا جزء لها والصورة الجسمية [دائما] تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه
احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي
فلذلك انتظمت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث
الماضية بالعرض وتتصل بالمباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان
الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو الجسم التعليمي لانه بالذات معروض البسيط اولا وللنهاية ثانيا ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده لا من حيث في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من
شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما
الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه [منها بانها]
المقادير ذوات اوضاع نهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انا لم نقل نهاية الجسم

ولخط صح

هو البسيط بل قال شيء بسيطة لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن
القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به متناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها
ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه واشتهائه لا العدم
المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يتوقف على ثبوت الاول الجسم ثبوت الثاني له اذ هو مفارق
مستلزم للاول واما الثالث اذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر
عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك
قد يمكن توهم ان يتصور جسما غير متناه الى ان يتبين امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده
ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين تصور
جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته
تاليفه من الهيولى والصورة الى حجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما تاما ملتبسا بالرسم
وبعد معرفتهما تاما ملتبسا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل
غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية
وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول
المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم
فبين الشيخ انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه
والجزء لا يكون كذلك ثم ان احتمال ان يتصور كون ذي السطح ذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين
عليه فبين لنا انهما ليسا كذلك لا تمكن تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وجزئه
الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح
بواحد من هذه المعاني اما الاولين فظاهر واما الاخير فلما بينت وهو ان السطح لا يتقوم الجسم وقال
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي
ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح
والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان
معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح بمعنى كون النهاية من
المضاف الحقيقي فهو مما نسي لحله عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اراد

النهاية ثانيا مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وثانيا مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ
له ان يحمل اضافة العارض الى معروضه سبب العروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد
العروض فانظروا الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي ان يذهب ما حققناه من قبل وهو ان انقطاع
عرض لا متداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين يزول هذا التشبيه
واما السطح للسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فانما تعرض
عند الحركة والخط المحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط انما بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول
الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة
سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتلك النقطة
مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي من الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدث
فصل مشترك بين القطعتين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى
ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة واما المركز فعندها ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك
توجد نقطة في الوسط كوجود نقطة في اللبن وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء
في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا استوفيت تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة
فمعناه انه يمكن ان يعرض فيها نقطة كما تقول ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه قسمته فيها اقول يريد
ان الدائرة لا يجب كون مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة ما فيه من الحركة في الجهات
المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة
في اللبن اي كما ان موضع النقطة في اللبن متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض
في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع التجزئة المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى
الفعل الا بسبب الحركة او الفرض كما ذكر مرارا قال الفاضل الشارح اشكل انه لما كان حصول هذه
النقطة في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الحالات
وكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانتهاء غير
المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام

والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يقع برفع اسمه حيوث معناه بل يرفع بان لا نفرض والداير
ان لم نفرض نهاتي لم يلزمها شي مما ذكره وهذا حكم لا يخص الداير بل الخط الواحد المتناهي له منتصف
وللمنتصف منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها ممتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول
انها لا زمة وانه لم نفرض ان يكون المنتصف فرض فضلا عن ان يقطعه قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وتوحش هذا اهل التخييل واما الذي خال
بالعكس من هذا ان النقطة اذا فرضت متحركة تفرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطح فكيف
تكون ذلك بعد حركتها اقول افادها هنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه
لتفهيم المتعلمين شي غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى
لك تاملا ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم وانت له غير منبع وان ذلك
لا لمادة للهيولى ولا لساير الصور والاعراض اقول يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه
يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد
هذه المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقادير وليبنى نفي الخلا عليها والا فسبيلها وبان الجسم لا ينفذ في جسم وانت له غير منبع
عند ذكرها يسير الذي كان النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله في ان من يتوقف
ونبه عند حكم اولي ونبه عليه بالاستقراء كذلك ثم له فان ذلك لا لمادة الهيولى ولا لساير الصور و
الاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض
فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين متمانعين هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم
من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث
العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم
النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن علم بان
هذا الكلام يشترك فيه المقادير باسرها فينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشارة الى كل تجد الاجسام في ان بينها
تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وتجدها في اعضائها تارة بحيث يسع ما بينها اجسام ما يحدد
القدر وتارة لا عظم وتارة لا صغر فتعرف ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها
ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقرير ما يقع فيها اختلافا قدرناه فان كان بينها خلا غير اجسام وامكن ذلك
فهو ايضا بعد مقداري لا يبنى على ما يقال لا شي محض وان كان لا جسم اقول يريد ابطال الخلا والقائلون به
فرقتان فرقة تزعم انه لا شي محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول
فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني الخلا ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا

منها واقول هذا تعريف الخلا الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى
والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان قرر منه اجساما مختلفة الابعاد لتقدر الخلا الواقع
بينها بها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر بشي اصلا ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير وانه يجري على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما
كم متصل اعني البعد المشارك واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلا عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
لا شيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية قوله واذ قد بين ان البعد
المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا اسلكت
الاجسام في حركتها نحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلا اقول يريد ابطال المذهب الثاني وانما
ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد
المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهي مما ذكر
في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا اذن
ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وانما
اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلا يتنحى عند سلوك
الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فاذا اسلكت الاجسام في حركتها نحي عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور
ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما يسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبل اشارة ان
ولقد ناسب ما نحن مشتغلون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا ومن جهة كذا
ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شي فيتبين
ان للجهة وجودا اقول يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة
او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كالسطح نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح في
المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد اللاشي المحض بل موجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت
الجهة ما يقع نحو الحركة لم يقع من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها لنا ولها الاشارة
اقول يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس مركب
القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له
ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان ما لم

فى نفس الامر موقوفه على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ماخذ الاشارة
والحركة ولو كان وضعها غايبا عن ذلك لما كانت لبيانا البيان متى اما ان تكون جهته فى ذلك الامتداد او غير منقسمه
فان كانت منقسمه فاذا وصل المتحرك الى ما فرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم ينقسم فلا يخلو اما ان يقال
انه متحرك بعد الى الجهة او يقال متحرك عن الجهة فان كان متحركا بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان متحركا عن
الجهة فما وصل اليه من الجهة لا جزء الجهة فمن اين الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة
الحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف تحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك ثم نعرف
احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان ماهية الجهة وانما احتيج الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم
بيان العلية على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم تحديد بان
الماهية وهو على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجود ما هى الامتدادات وطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر فالى ال
ان نقول ان قسم الحركة الاحرى تحت ذى وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد ومنه
القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وما يراد قسمته لا يسلم الا بالقياس الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم
مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة وعود
التقسيم الاول وان جاز ان تكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة
حاصرة [illegible] لقائل ان يقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فعلا فان المتخيل من السواد
الى البياض لم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامر بينهما فرق وايضا فان ما
شككت به غير قادح فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما يتوجه تحصيل ذاته بالحركة
بل ما يتوجه بلوغه والقرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت
الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه ما نقلوه هذا الذى من الكلام اقول الوهم
هو شكوك كبرى احدى القياسين اللذين اثبتهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس
بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض لا تقصد
ما ليس بموجود فاذن ينتقض كليا الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص بما كان وهو
ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام
الشك ان الشك غير قادح فى المطلوب وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع
وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان تكون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب يحتاج الى غير برهانى ولا ذكر

قال على ان الحق هو الفرق [illegible] الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات
الى ما تقدم عليها وتحددها وهو اجسامها الاولى والى ما تشتمل عليها لتحصل فيها وهو اجسامها الثانية (اعلم
ان الناس يشعرون ان الجهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشعرون ان جهات تتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال فما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد ما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلنسأل كيف كان ذلك
اقول يريد بيان جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة متوسطا قبل الخوض فى تحديد ذلك لما كانت الامتدادات
التى هى متقاطعة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قائمة اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهة
بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى سائر الحيوانات و
الاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتداد على بعض فاما
ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد الا انها
الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المثلثات فعدد جهاتها عدد
حدودها النقطية والخطية والسطحية اذ يمينا لكل حد جهة وامثال عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا
المثلث جهاته ثلث اقول وهو تسمية بخلاف ما تقرر فيما ان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هى اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات
التى تنقسم الى ما لا تتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما لا تتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى
المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهى تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل
كذلك فان القائم لو صار منكوسا لم يصر ما يلى راسه فوقا وما يلى رجليه تحتا بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق
وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب الاقوى ضعيفا والضعيف قويا
ليصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا فى القدام والخلف ولا فرض واقع وهذا غير واقع وقال اينا الفوق
والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قائما يحيينا على طرفى قطر الارض بعضهم
ان يكون ما يلى راس احدهما ما يلى قدم الاخر ولا شك ان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول
ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد
ما يلى الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى القدم بالطبع

انسان

القدام

ونسرايضا قوله ومثل ما شبه ذلك بالفلك الذى يلى الجانب المشرقى منه يمينا والجانب المغربى شمالا تشبيها
بالانسان الذى يلى جانبه الذى يظهر منه قوة حركية يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف نه
ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما شبيهان باليمين والشمال ايضا لما بالعرض لان الشيخ
لما فسر اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فسبيل قوله وما يشبه ذلك بالفلك الاولى ان ا تصاف الفلك
ذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط
ما به يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شى لا نشو فيه فاين تتكلف
الشيخ فيه الجهات التى لها بالطبع وما بالعرض قال فلنعد الى ما فرض اى ظننا وزعمنا ان الامور
الوضعية لا تتمسك والله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من الفناء
اولى بان يجعل جهة مقابلة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشى خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانا نفرض فيه حدا واحدا ان اقترن وهو ما يليه وفى
كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع فوق واسفل وهما اساس التحدد
اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا
به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى
يتحدد باحاطته والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلا او ملا واذا كان على
الوجه الاخير يتحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا محدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع
يجب ان يكون له معونة فى تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فقد تبين
ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو محال ان يوجد
لحدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله اقول تقرير البرهان
مع محاذاة ما فى الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين
وضعهما اما فى شى متشابه خلا كان او ملا او فى شى مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سايرها فيكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية ويكون الجهتان بالطبع امرا يجب
فاذن الثانى حق وهو ان يكون ذلك التعين بشى مختلف خارج عما يشابه وذلك الشى لا محالة يكون جسما
او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما والجسم
الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث
هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهى كل ما هو كذلك

واحدا منهما

الثابت بالطبع فانهما انما طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقى ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثانى ايضا باطل لان التحدد بجسمين
لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضى دخول المحاط فى التحديد
بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يتحدد باحاطته والبعد الذى يتحدد بابعد
حدود عنه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم
الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثانى
ان كل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه فى جهة من تلك
الجهات وعلى بعد معين دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن
فان الوقوع فى كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع هو شى فى التحديد وهو ايضا
يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما
كالكلام فيهما فان علل بهذين عاد ذورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد
لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وعلى الحال الموجبة لتحديد متقابلين
كما مر فان محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اسان كل جسم من شانه ان يفارق موضع
الطبيعى ويعاوده يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة لا به بل لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالين
ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه
فقط فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب اخر اقول يريد بيان امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان
كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون
من شانه ذلك والاول هو الذى لا يجوز الحركة الاينية عليه والثانى هو الذى يجوز عليه فيكون مفارقة
موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو فى الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون
متحددة لا جله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر
فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد معقولا
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا فى جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهى اما متاخرة عن
الجهة والمانع الجهة على معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لا نه

مقدم على ما تقدمه او يلي بالذات ما تاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر
بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهذا ما في الكتاب وقد ظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يجوز منه الحركة الاينية فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة
في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا لكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والدلالة والبرهان على
ماهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات واثبات هذا العيب خص ما بالطبع
من الجهات بالتعلق بها وزعما بالغرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون
بالعلية لا من حيث كونه ذوات الجهات احدهما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلة لجسم اخر كما يجي بيانه
بل من حيث هو ذو جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع
المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدد فلهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين واما ما ذكر الشيخ ان وجود الجهة
بعد امتناع تاخر عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل
الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك
لان عدم الخلا مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجود ما عن وجود الجهة تاخر عدم الخلا ايضا عنه
والمتاخر عن الشي يمكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته
ممتنعا بغيره وهو محال مرمر فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع
يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع
لا يفارقه اقول وهذان يترتب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان بعض احواله ويقول في
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان
وكلمة مذكما السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احد المقولات
وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشيا ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه
الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجليه من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشيا الخارجة عنه
ولولا هذا الاعتبار لكان انتكاسه انتصابا بما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق
غير محاط به والى ما عداه مما هو محاط وقد مر بما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشيا الداخلة فيه واما بحسب الاشيا الخارجة عنه

قال واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذ ثبت هذا وقد بين مما مر ان محدد
الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع ما ذكرناه
واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لا ثابتا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده
فلعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به مع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي كان
محوطه محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد
بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد نبه الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل
على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق
في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع
على ما عرض بقوله ان ذلك المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا
يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع
غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله
فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر
هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المقدمة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون معنى النسبة لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله
في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في
تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد ان يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان احدهما
ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية
واحديهما اقدم انما تستند الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم
من محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود
لا يكون محدد الجهات للعناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين شكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان
اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى كما ذهب اليه الشيخ واما انا فلعلي هذا الشكل لم احكم بذلك الا لاني
اقول ما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان اخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما

اولا فلانه يقتضى ان يكون تحدد الجهات هو اعنى النار ومحدده الماهو الهوا وهنا ما م لغليه قايل واما ثانيا فلان
الشعر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سوا كان شئ لا على مكانه
حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما فى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اسن من الامكنة الطبيعية
اكثر وليس بعجب من كون ذلك الشعر علة لتعين الذى هو مكان النار بان يكون علة لتحدد الفوق فانا على
الاصل المذكور واذا فرضنا متحركا يتنازل على حيز النار ويتصعد فى ذلك الشعر حكم جزما بانه ذاهب الى جهة
الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس ذلك الشعر هو المحدد لجهة الفوق
واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به طلبه ان يكون
فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد الشرح فى هذا الموضع هكذا
وان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة وفرع بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم موضع الحاط
الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع الحاط الثانى كفلك زحل ثم يتحدد بعد يتحدد مواضع الافلاك
على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى وزن الشى موضع الثانى بالثانى
فى المعنى **قوله** ويكون الاول اما يخلق بان يكون متقدما فى رتبة الابداع اى يخلق بالمحدد الاول
ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو ان يكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل
مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج
ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلا لانه على ما سنذكره فى النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقسيم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتى فان لم يكن
بعدد الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقى ان يكون اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما هو
قوله ويكون متشابها لئلا يقع ما فرض له اجزا فيكون مستديرا اقول المحدد الاول لا يجوز ان يكون
مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشيا الداخلة فيه دون
جهة يقتضى امتناع انحرافه عن اجزايه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط
ليس له اجزا الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة كل الاجزا المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز من بعض
لئلا يلزم من اختصاص الترتيب بجهة وبعد من جهة العبيد وبعد من اختلاف جهات اجزا المحدد ويلزم من ذلك ايضا
تقدم الجهة على محددها على ما حلف وتشابه اجزا الشى فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير
الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان
حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معانى وذكرنا بعض تلك المعانى
بحسب الحاجة منها ان قال انها مبدا اول الحركة لما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفا

على وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا ويعنى
بالانفراد ما لم يكن سببا للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها وبما
يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادى
لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادى لحركات ما هى فيه لكنها مثلا الا انها
تكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسيط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا تحرك لا عن
كونها مبدا اولا لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو
انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين
احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثانى
بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشى الذى ليس بمتحرك بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث
هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك ودخلها
فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يخصص الطبع المذكور بما يقابل النفس وذلك
لان المتحرك يتحرك للطبع على نهج واحد او على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد
ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هى القوى الفلكية ومبدا ما لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوى
النباتية وبارادة هو القوى الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا هو اعنى الطبيعة واما القوى فقد ذكرنا
انه مبدا التغير من شى فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشى الواحد من حيث هو واحد
يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض والجسمان يتباينان بالتغاير وقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة تعريف البسيط
ويعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشى الذى يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان لا يصدر الا فعل
عنه واحد وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون اثارها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعا من اشيا مختلفة لكل واحد منها قوى وطبيعة
اخرى يتركب من جملتها شى واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزا والكل جميعا شيا واحدا
اقول والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
وهيهنا اعراض يمكن ان ينفك وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك
وطبيعة الجسم تقتضى لا محالة من كل نوع شيا على ما سياتى فى الفصل الثالث لهذا الفصل فالطبيعة
الواحدة تقتضى من جنس منها شيا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا
منعها مانع عن ذلك وقوله فالجسم البسيط لا يقتضى الاشيا غير مختلفة اقول هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط

لا طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بمتجه لاحتمال
ان يكون للبسيط قوى حيوانية تصدر عنها بها اشيا مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليست ذا قوى
حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ثانيا في هذا المقام
لان قولنا القوى الحيوانية تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشيا مختلفة ينتج ان القوى الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس
المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوى حيوانية
انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل
معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان في طبيعته تقتضي ذلك وانما خص البيان بحالة ان احدهما وهو الموضع مخالف للاجسام والثاني هو الشكل
متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا
خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا
قسريا كالشعلة الحارة والمدرة المكعب في الما فان احدهما صعوده والثاني كعبيته وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة
الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا
هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزايه الى بعض لا الذي هو المقولة التي يعرض بسبب
نسبة اجزا الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل على ذلك لانه ربما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا
الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب نسبة
الاجزا فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث
يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع
المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا لاستيجاب ذلك
وذلك لان وجود العارض للشي يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض والسبب يكون اما
خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا
عنه وبقي الجسم وحده غير منفك من هذا العارض فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا مشتركا فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام اما الاول فيقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضا الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع

الاجسام فاذن في طبايع الجسم شي هو مبدا الاستيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب
ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين مما لا يمكن
الشركا ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يتوجه الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما
او لوجوبهما لما زالا عنه زوالا لكنه لما كان مبدا الاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما وللبسيط مكان
واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او بما اتفق وجوده فيه اذا استوت
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع بالتفصيل وبدا بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزا الا كذلك والسبب الذي يقتضي حركة
المكان يقتضي حركة المكان فمكان الجز هو جز مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر عرض بعد الابداع ايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود
الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب
خلو مكانه الاول وهو محال وانما المكان للتركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى
مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل
امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزايه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزا التي امكنتها في جهة واحدة كالما والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ
يكون ... الاجزا معا غالبة بحسب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم
الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جز لا على الاطلاق
ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يحدها قطع متساوية من المغناطيس من جوانبها
وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا
على وجه يكون كل جز منهما الى مكان صاحبه فانهما يفترقان ويقصد كل جز مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما
ان لم يتركبا على وجه يكون كل واحد منهما الى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف
في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير هذه
كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك اقسام الجسم في اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين
مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما
حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا

ولا اختلاف فيه لانه في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول ولمانع ان يمنع ان يحصل الكائن شرع في الشكل
واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل
واحدا فامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولهذا كانت اشكال المركبات انما تختلف لاختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فيه مباحث التركيب البعيد فان قيل ان كانت
الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة وان
قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال لا يمكن اسنادها الى الطبايع
المختلفة يمكن اسنادها اما الى الجسم المشترك فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
فناشئة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويوجد منها ما نعه
من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعتها حافظة مستدعية لشيء والمانع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما
وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فتعاوقا لما كان الكيفية
لا تخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض والعرض
ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وثباتها عليها من وجه لا عرض الفاعل التابع بان الفلك
عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي
مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا
معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان
سمات الافلاك والنقر التي تذكر فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة ففعلها
اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان تكون مجموع كرات
بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد كان الجزء
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان تكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت
في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان انشاء الصور الكائنة وبعض البسائط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية غير ممتنع كما ان انشاءها بعض
المركبات لاسباب تعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في وقت

شمل
الفلك انما ينفعل بصورة كالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان
في الفطرة الاولى بعض الافلاك المستديرة صورة كالية تعرض من ذلك الفلك ان يختص بما هو فلك خارج عن
المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتعلقة بجميع اجزاء الفلك الاول ايضا ويكون ذلك بحسب امر
في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او متممات متقومة بالصورة
الاولى فقط على ما تشهد به علم الهيئة وعن الثاني بان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركيبها وعلى
تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد
لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها
ولا يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء
فرادى بل المركب الذي هو المحل ولذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد
كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات له ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال سمسه الجسم له في حال
تحركه ميل يحركه ويحس الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
ويحرك الجسم انما يتحرك متوسطه وسببه احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع
تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون تلك الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فان
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانها موصوفة بالقياس الى شيء وبعينه بطؤ بالقياس
الى الاخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن حد من الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة
منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فانتفت اذا الاستناد وشدة بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها
او بغير ذلك بحسب ما يخرج عنه كما في الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت
بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يحس الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده في الحجر اذا سكنه في الهواء والشيخ اشار الى وجوده
بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كيفية محسوسيته له
ويحس الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يتمكن من المنع اشارة الى

من والجسم

كونه

امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك يدل على مغايرته الحركة وقوله الا انما تضعف فيه اشارة الى انه
قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غريب فيبطل المنبعث عن طباعه الى
ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى تستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول
اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامه فمنه ما يحدث من طباع المتحرك
وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند نموه من الارض
ومثل الحيوان عند انبعاثه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند
انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية ونعنى بها الاختلاف
الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عداها الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك
لكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة والخلخلة
الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان
من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم
التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان متغايرتان مهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل
نعم كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احداهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة سفينة بالذات
وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات
ويحس منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو الانسان بالذات واذا اطرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل
قسرى تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى
وبطل الطبيعى ثم ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك
وما هو الميل القسرى فى التناقص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان تنعدم الطبيعة الباقى من الميل القسرى
متى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فلو
الاكوان نفى الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك
فقول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه من تاثير
غريب اشارة الى القسرى وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع
اجتماع الميلين وابطال الطبيعى للقسرى وعوده عند زوال القسرى كما نشاهد فى الحجر المرمى فى حالتى
صعوده وهبوطه ويمثل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى تستحيل اليها الماء المسخن
كهذه التقادم المذكورة فانه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة بل يكون اما كيفية متوسطة بين تا

الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذا ويسمى حارا وتارة اميل الى تلك ويسمى باردا وتارة متوسطة
بينهما ولا تسمى باسمها وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة وكذلك هاهنا لا يجتمع فى الجسم ميلان
بل يكون اما ذا ما لا من الميل القسرى الشديد والطبيعى الضعيف تارة ويسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
الغرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة
كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ما دام مفارقا الحيز عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب
يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يحقق لترفع الاشكالات التى
يورد فى هذا الموضع كما يقال ربما اجتمع الميلان كما فى الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف
متساويين فى الصعود وكما فى ثوب حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين بينهما قوله وانما يكون الميل
الطبيعى لا محالة متوجهة نحو شيئا ما بالطبع اقول لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى اما
ان يتوخى الفوق وهو الخفة واما ان يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية
يكون حركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه
انما يميل بطبعه اليه لا عنه اقول لما كان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى
وهو حال غير طبيعى كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال الكون بالطبع فان لم يصل الى المكان
الطبيعى يجب ان يطلب ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك
بان الحجر اذا وضع الى جنبه وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون فى مكانه الطبيعى
حين يكون فى مركز العالم والحق فى ذلك ان المكان الطبيعى للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما
والاقاليم من الارض فى المكان الطبيعى بل كونها فى مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس فى مكانه الطبيعى لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان
واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعى اقوى كان
امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى فكانت الحركة بالميل القسرى اخرا وابطأ اقول لما ذكر الميلين اعنى القسرى
وغيره وبين امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعى منهما اراد ان يبين حالهما عند التعارض الممسك فاشار الى
الاختلاف الذاتى المذكور لبيانا ما يجب من الكلام عليه واشار بقوله فكانت الحركة بالميل القسرى اخرا وابطأ الى
الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما ذكرناه اشارة الى الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا فى زمان مسافة ما وليتحرك مثلا فى تلك المسافة اخر
فيه ميل ما وممانعة فبين انه يتحركها فى زمان اطول وليكن ميل ما اضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك الزمان
عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل

فان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فتكون حركتا مقسور ذي مانع فيه وغير ذي مانع فيه متساويتين في الاحوال
في السرعة والبطؤ فهذا محال الاول بعيد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل
الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول
هاهنا اذا اتفق كل واحد من الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل
ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في
فتكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع
مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة
من ذلك ان الطويلة المسافة والقصيرة الزمان بازا السرعة ومقابلها بازا البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان
الحركة نفسها يستدعي شيا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ يستدعي شيا اخر لانا بينا ان
الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يحددها النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب الملايمة ويبعث
عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور
بالملايمة وغيرها في مبسد انها تكاد يحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد
ميلا شيها وحالها تحديدها ولا شعور ذلك لها الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يبعد عنهما وذلك لان
الطبيعة لا شعور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع اضافته
تفاوت والميل اذ انه مختلف فالتفاوت الذي بسبب شدة الميل وما يشبه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ
يكون بشي اخر اما خارج عن المتحرك او خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهوا والما بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضايه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس الذات هو مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع مطلق المعاوق اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة ويلزمه انتفا الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما باحوال
ما في الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجوب معاوق
داخلي واثبتوا مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلكنا هذا ووجه الاستدلال
في المسلكين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازا
السرعة والكثيرة بازا البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة تتمهما على التمام
الكافي اعني القلة في احدها بازا الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واعني القلة بازا القلة

والكثرة بازا الكثرة فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان اخر مع معاوقة
ما يقطعها فيكون لا محالة في زمان اكثر وليكن مع معاوقة اقل منها ولكن على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان
حركة عديم المعاوقة لا في زمان يلزم ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر ههنا يقرب مما سديم في هذا البحث واعترض
على ذلك طايفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة
نفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستحقهما واحد المعاوقة ويختص باحدهما فاذن
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف في المحال المذكوران واقول ان كانت المعاوقة
بازا حال الحركة في السرعة والبطؤ كما قررناه فهذا الاعتراض غير وارد لان الحركة نفسها متفردة عن تلك
الحال لا يستدعي زمانا لانها لا توجد اصلا فضلا عن ان يستدعي شيا كما مر وان لم يكن المعاوقة بازايها
فالحركة لا تستحق زمانا محسبا لانها مع كل حد من السرعة والبطؤ يستحق زمانا اخر [illegible] وبعضها الازمنة
المفروضة في الطول اللهم الا ان يعرض الحركة مجردة على وجه تكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة
ويجعل المعاوقة لما زاد عليها بعد تقررها وتحددها وحينئذ تكون الاعتراض واردا على ما ذكروه ولكن
يلزم منه التسليم القول بالجز الذي لا يتجزى ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم
الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل
الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوقة
وقاسرهما متحركا في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك
الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل
لا مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل الاقوى الى الاضعف فيكون
في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لا مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة
الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فكما مر بعينه واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك
بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي [illegible] لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوة الجسم منقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزا ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه
ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مراتب لا تتناهى يعرف كل واحد منها بالاخر ثم قال
فان قلتم معاوقة الثوابت كما هنالك قلنا فلتكن ايضا كما في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في
الفلك ايضا معاوق [illegible] من سهولة الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية

ما تخلخل موادها وتنقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالعود والطبايع ومنها ما يحل في محل متفاوت ولا
ينقسم بانقسام الجملة كالقوى الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض
بالممنوع عن الانقسام بسبب العجز عنه او ورد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع
الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ابدا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون
المعاوق داخل الجسم الذي بل مع مخالفة الطبيعة كان فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كانه هناك
واما في الشريعة فلان الجهة تعينها مع فرض لنا وكشف واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق
تذكير يجب ان تذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى
زمان حركة ذي ميل اقول لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى زمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط فحينئذ
ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تم هذه الحجة لانها مبنية على التناسب ؛
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون
جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا تتعدد تعين موضع او
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب
غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينتقل مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها الا استحقاقا
فلذلك ما عرض له المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في
الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن ان يفرض مجردا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته
او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحدوث فانه لن يعرض ان الجسم عند
الحدوث كان دون مكان الا لاستحقاق يوجبه مادته طبيعية او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق
فذلك ذلك وان كان لداع غريب ستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول قد مر بيان ان الجسم
يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخر الشيخ هذا الموضع لانه لما ذكر استدعاء
الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية مما ذكر الميل عقيبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى
ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون في ذات كل جسم ما يقتضي
ان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع هاهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يجمع الشكل لنقله او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخص بعض
الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا تنفك
الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق لما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم يتبدل بعد الحدوث
ما اتفق منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة

الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مدرة اخرى بسبب غير ذاته وهو ما يوجب انفصالها عن الارض
وحصولها في موضعها على ما هي عليه وان كان في ذلك معونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك
السبب ان يفصلها من الكل ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يخصها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن
لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فنقلنا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه مجردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده
فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزم ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما
وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ما يلزمه لجسميته ثم قال واما
الحدوث وقد خصه بالذكر اما لان منع الشك به اكثر فانه لن يخص الجسم مكانا دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى
الجسم كاستحقاق يوجبه ما يعرض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعته واما الى المحدث كداع مخصص واما الى
غيرهما كالاتفاق فالاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها
واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب
يندر وجوده ولا يتفطن له وينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد على حال
غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الممكنة ولعلل جاعلة ويقبل التبدل فيها عن طباعه لا لمانع
واذا كانت تلك الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول احوال
الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول
وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى
طباع الجسم ولست بقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت تلك الحال
في الموضع والوضع فهذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية
واجبة فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان
انتقالها عنها ممكنا واما الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه وتبنى
عليه ما يتلوه اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلل والنقل عنها جائز فالميل طباعها
واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة فهو ميل مستدير
اقول يريد اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي يفرض لانه قد عرض فيما
مضى ما دل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة

لتعلم ان الوضع الذي هو مكان له هو الهيئة التي تعرض بسبب اجزائها الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها لفوق الجهة
ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب لطباعه فهي بعلة لما مضى والنقل منها جائز فالميل
في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط دال على امتناع حصول
ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع منه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم يمنع وجوده
عنا المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ
لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اخر والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه وهي
ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وعكس هذه القضية التي ذكرناها وهي ما لا يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف اليه هذه الصغرى قوله وكل بسيط تصح عليه
الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض
على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام
والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني
غير معلوم لان العلم به متوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن
يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها
في التشابه فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
لها ميول غير متناهية بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها مخل بما تحقق من الاصول
المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان من ذلك
الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن ان نبين التحرك بالشرط المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي لا غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذا
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة عليه وحركة اليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر
ما يجب ان يكون بسبب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا كلام يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص
بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون
مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد وانت تعلم
ان هذا التبدل الكلي ليس يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج
واما الى شيء من داخل واذا كان الجسم الاعلى ليس بمحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط به ان يكون بحسب
جسم من داخل يعني ما ذكرناه مرارا فهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو وانت تعلم ان تبدل

النسبة عند المتحرك قد تكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن اقول تبدل نسبة محدد الجهات يكون
عند المتحرك كذلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير
كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتحركا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا فرضنا
الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه
ساكنا البتة ولما بيّن امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب ما
ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له لا محالة ان يفسد الى جسم اخر
يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان هو
الصورة الثانية له في مكان غريب لا بحسبها اقتضى ميلا يستقيم الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان
الذي اليه بحسبها فقد كان زائلا قبل لبس الصورة ما هذا المكان بمكانه فحصته فهو متمكن هذا المكان بالطبع
قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد فيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون
والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة
بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع وبسيطا يقتضي مكانا خاصا
بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة
بنا هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة ظاهرة فان الجزء البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي
او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة ان الطبائع
المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا
خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن
لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا يستقيم الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم
انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورتها الاولى الفاسدة غريبا لا ما الجسم الذي
مكانه هذا المكان وانه قد دفعه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه فاذن الجسم
المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم واما
تكيفه من جهته وانما قال الجزء هو متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المكان لان هذا التمكن من حيث
هو التمكن لا ينقل بل انما ينقل لكونه ما هو من جوهره ونوعه ثم قد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدا ميل
مستقيم وهم وهم فان تشكك وقلت يكون ذلك المكان لا ليس الجسم الذي انتقل اليه صورته بالكون
فلا يجب لنوعه ان يقع خارج مكانه فان الصبي ليس هو المكان بل الجاهل اقول الجسم هو ان شاء الله

او عتبر السنال على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان الكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى
الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه يكون ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الماس
لسطح الهواء اذا صار هوا صار منتقلا بالهوا فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللامس هو الذي
يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ويجاور الشي غيره فهو لم يكن حينيذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
وتحقيق ذلك بان يقال مكان اللامس اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور مبنية عليها عايد
اشارة هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شي الحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي
الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان الجسم ميلا مستقيما عند اخرى حالتين
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب
اعتبارات فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضا الحركة والسكون بالحقيقة شي واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك
الشي هو استدعا المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فيه فذلك الاستدعا يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فيه
فيه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشي اخر غيرها الاستدعا واما اقتضا الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعا المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة لان كل وضع
احد الحركتين اقتضته الطبيعة تكاف الاخرى فاذن ليس هنا ما شي واحد واما المسئلة الجزئية فهو ان محدد
الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني
انه لو كان مفارقة منه لموضعه وللطه ايضا في قوله وقد بان انه الاستدلال على ان هذا الطريق استدلال
ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسايل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع
اي لا عن شي لا على سبيل التكون عن شي والثانية انه لا يفسد الى شي اخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فبمعنى عدم واليه والتأمل فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفساد اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك
ميول قبل الوجود وبعد فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على
محدد الجهات بل يمتنع من اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لما يستلزمان
حركة الاجزا على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق واشار بلفظه هنا الى قوله لا ميل مستقيم
فيه الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق متعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاستلزام الرابعة
انه لا يجوز عليها الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزا على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فاف

النامو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب حصول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل
والتكاثف فانما يستتبعان خروج الجسم عن مكانه او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم ضم بقوله لما سخاله نوع في الجوهر يستحق الجا المودي الى فساده وكون الهواء
لان سائر الاستحالات جائز عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر
فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابعد لانه داخلة كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه
المسايل المبنية على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وبين من ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية
والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع
وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد مر من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة
لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي تولى قبلنا
يجد فيها قوى محسة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة اقول لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن احداهما وهي اوايل الملموسات وهي الفعل بالنسبة
لانه احال بيان ذلك على الاستقرا واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة وقوله الاجسام التي قبلنا العنصريات
وقوله يجد فيها اي يدرك بالحس فالاستقرا وقوله قوى تهيأة بالفعل فالقوى وقد مرانها مبادي
التغيرات وهي بحسب ما ينبئها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي
ان يجعل موضوعها معدا نحو الفعل فان القابل بها هو موضوعها فالقوى المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتاثير في شي اخر فهي مبدا التغير والقوى المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر
عن شي اخر فهي مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان ولشدة ظهورهما في تعريفهما ان الحرارة كيفية
من شانها احداث الخفة والتحلل وجمع المتماثلات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسايط
والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات من الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لانه
لا يدل شي منها على ماهيتها بالحقيقة والتي يعتمد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الى الحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث
يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية

ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانيه وظاهر ان هذه الكيفيات تفعله وان اللذع
تفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضيه لتنوحي اللطف فان التخدير يفعل ما يفعل فرط البرودة المقتضية
لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المشبهه الى الحرارة و
البرودة في بابها ليقاس ساير ما تشبههما عليهما واما الطعم فقد قيل انها تسعه هي الحلاوة والدسومة و
الحموضه والملوحة والحرافه والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما عرفت من تاثير الحار والبارد والمتو
سط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب
واما الروايح فكثيرة بحث لم يتيسر حصرها ولذلك لم يتعرض له كلها جميعا مثلثان لا تعال مشعري الذوق
والشم عنهما والتامل في طبايع المزاجات يحقق اسناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل
طعوم وروايح كثيرة لم تعلل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يمس تاثيرها في الذوق وقد
الروايح بالكثرة لانها غير محصورة ... وتوى معينة نحو الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبه واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة تقسيم لانفعال الى السريع والبطي لئلا يتشكل الصلابة واشباهها
في اسنادها الى الانفعال لانها ليست من الاستعداد موضوعه بل هي ما تنفعل بطيا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس في ذلك تعريفا لها لانه لما اورد الذوق كيفية
ذكرا ولا تعرف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهوا ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر
الشيخ في الشفا ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى
باطنه والجفاف عدم البلة فبان من هذا انه يقال ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه يريد ما فيه ان يعرض
للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين
فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابه ما يقابلها وقال الفاضل
الشارح قبول اللين ما تغمزه الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركه والثاني التشكل والثالث الاستعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلاثة الاول
عدم الانغماز والثاني بقا الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهوا المنفوخ في
الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين (ا ذ ٩)
والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن التشكل الحاصر هو الذي ذكره الشيخ في
تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما فاذن الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادي الكون

محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرنا آثارهما في تفسيرها لتعلق ماهيتها عند تعريف جميعها واما
الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافيه وسهولة التشكل اضافيه
وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشي الذي تركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه
اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود الحركة والتشكل غير الاستعداد المنفرد عنهما فاذن يكون
اللين عند الشيخ على ما اعترف به هذا الفاضل مجموع امور يكون الرطوبة احدها لا الرطوبة وحدها واما اللزوجة
فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشي بها يمتد متصلا ويحدث من امتزاج
الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وهاهنا صار هذه الاربعة ينتهي الى
الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشي معدا نحو انفعالها ... ثم اذا فتشت واجتهدت في التامل
وجدتها قد عريت عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستخرج بالقياس الى
الماء ويستمر بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل بلد منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عندها
ليس ملموس ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او وحدته منتهيا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع والتخدير
وكذلك الحال في الهيات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي للمنا يطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها اولا كالتشكل وغيرهما فانه فيكون رطبة او يعسر فيكون يابسة
واما الذي لا يمكن بينها ذلك اصلا فليس من الاجسام واما ساير ما اشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم جسم اذا انتهى
الى هاهنا اعني اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك اقول الاجسام العنصرية قد تخلو عن
الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الا اللمس بهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فان كل واحدة
من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن
الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سمى
الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقرا يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما في
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
والباقية اما ان تخلو منه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت من الكيفيات
اوائل الملموسات وهي التي بها تختص الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ
الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات ... فالجسم البالغ في
الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود

ثم استعداد الانفعال مع وجود القدام واستعداد وعدم الغرق ... عبارة الشامل واستعداد قبول الغرق والاتصال بسهولة يعني اللين عند الشيخ ليس على ما ذكره هذا الفاضل من الرطوبة ... نسخه واما اللزوجه

من جرم الارض وهما انما ظاهران في هبوط الهوا من جرم النار وهو حق قوله وذلك في الاطراف اظهر لان الميل
الطبيعي يزداد اشتدادا بازدياد قرب الجسم الى مكانه الطبيعي قويا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فيضعف
معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر قوله بل عسى ان الهوا لطفو
فوق الما لضغط ثقل الما اياه مجتمعا تحته مثلا لا لطبيعة كزيبه اي الاكثر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسر
بالضد يكون من هذا ولذلك في الحركات الاخر اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون
كلياتها وكان من المحتمل ان تكون حركات العناصر الميل الى امكنتها الكلية تجيا الطبع بل لعلها القسر كما عرف مما يتحرك اليها
او وقع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والشيخ ابطله بان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون
اسرع منها للصغير والقسرية خلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل معاوقة للقاسر والوجود يشهد
بان الكبير من اجزا العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه في
ان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مثلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها
طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه
واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهوا والما اشار الى البواقي
بقوله وكذلك في الحركات الاخر قوله قد يبرد الانا بالجمد فركبه يتندى من الهوا كالقطرة مسا الى اي حد شئت
ولا يكون ذلك الا في موضع الرشح ولا يكون عن الما الحار وهو الطف وابدا للرشح فهو اذن هوا استحال ما ولذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيحيله سحابا او ماء ولا من موضع اخر ولا انفذ من بخار يتصعد
ثم يرى ذلك السحاب يهبط انجماد يحصل قوله اقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال
على اشتراكها في الهيولى بقوله تغيرات الاجسام صورها لا تقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تنتقص بل تقع
في آن ويسمى فسادا وكونا كالما وتغيراتها كيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد
والكون انما يقع من جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض
هذا النوع من كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب
الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها او الاظهر ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف
لا تكون من الاطراف الا بعد كونها اوساطا فلا يكون الهوا من الارض الا بعد كونها ما وحينئذ يكون
ذلك الكون مركبا من كونين متوسطين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاث ازدواجات احدها بين النار والهوا والثاني
بين الهوا والما والثالث بين الما والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن
الانواع الاولى ستة وهي بسايط واربعة من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهوا من الارض وتكون الما
من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسايط وهما يكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الاول

بين الهوا والما لان الكون والفساد منها اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما يكون الما من
الهوا والثاني عكسه وكان الاول اشهر واكثر للمشاهدة فان انفصال الماء عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
واستقصائها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزا مائية قلنا نعم ويخلط اجزا هوائية انضمام لكن فيه
ان الهوا لا يستقر في الما بل يخرج وانفصاله بالغليان ونحوه فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ ولبيانه ثبوت نوع
واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك
اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهوا ما فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى
الحادث على ظاهر الانا اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الانا بالجمد فركبه يتندى من الهوا اللطيف يلحق
ما قد ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهوا والما كالشيخ ابي البركات وغيره ان ذلك مما يترشح مما في داخله والاول باطل
لان الهوا المطيف بالانا لا يمكن ان يشتمل على اجزا كثيرة من الما خصوصا في الصيف فان الاجزا المائية ان كانت
باقية قد تصاعد حر القيظ حارة هوائية ولا سيما مجاورة للانا وعلى تقدير بقائها كذلك يلزم ان تحللها اشيا اما نقص
تلك الاجزا اذا توالت حدوث الندى وتجفيفه من الانا مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على التتابع كون الانا على
الاول واما نقصها فلكون حصوله لكل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي زمن حصوله فيكون بين كل حصولين ليس
زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزا التي يكون في ما ابعد من الانا اليه مع ان ذلك
بعيد جدا لان تلك الاجزا الصغيرة مع جذب حرارة الهوا اياها لا يمكن ان تخرق حجما كثيرا من الهوا ولكن الوجود
يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يجدد الانا ما حدث عليه
ويكون الانا على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لطفته مسا الى اي حد شئت وقد علي ذلك ان كانت
برودة الما مغنية لعتد الهوا المحيط بالانا وجب ان يبرد كل ذلك الهوا ما ولا بحاله بسيل الماحينئذ ويتخلف نه هوا
آخر ويبرد ايضا ما الى ان يجري اليها حوالي الانا ما الماو ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزا ما سيه قليلة المرد وجب
منه بان جرم الانا لمانيته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيا واذا لحق اليه
القوة التكثيف امسك كيفيته بما فوق ما يسد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائيات
الحارة اسخن من تلك المائيات فالانا المذكور لشدة تبرده يفسد الهوا اللطيف به والما السريعة تمكنه بالكيفيات
الغريبة بجعل الهوا المطيف به ما قبل برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح الانا اما اذا
نحي عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الى فساده والثاني وهو ان ذلك الندى يترشح مما في داخل الانا وهو ايضا
باطل لوجوه الاول ان الندى قد يوجد حيث لا يمكن فيما بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني
ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود
فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ذلك الا في موضع الرشح قوله
على انه امتنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفايدة والثالث

وذكر ان الندى الذي يحدث على مسامات السطح يكون من الهوا الطيف والمطيف لا السكون ... يحكم من الهوا

اذا قيس الى الارض كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه قريب
من الاول وليس بعيد الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول دون المحيط ما ... د
قال الفاضل الشارح وانما قال حقيقي ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون التقسيم حاصرا ولتكون متباينة الاقسام
المذكورة فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال الخفيف مطلقا كالنار ولم يقل
فالنار خفيف مطلق لان الاولى بيان حصر الاركان كما على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون
مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما نظرا الى ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
المكان الواحد لا يسعه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تصفحت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منقسمة
بحسب التحليل الى واحد من هذه اقول هذا بيان انها تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء
وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود
قال الفاضل الشارح انما سمي التحليل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه
هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وقد شكك الفاضل الشارح في ميل الهواء العلم الاحساس والتمثيل
بان الحجر اذا وضعنا تحته حجرا اخر لم يبق ساكنا ليس بمعنى ان الحجر منفصل عن كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كالهواء في الزق المنفوخ تحت الماء فخروج ميله الى
الفعل وحس به واستعداده انما لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية
ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يخلطه ليس ببعيد على ما سياتي وان كان وجود النار في المركبات بانها انزل
عن الاثر الا بالقسر ولا قاسر هناك فلا تكون عن غيرها الا ان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان الحدة كسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى قوله فقد يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على
نسب مختلفة صورة نوع خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها اقول بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال
ينقسم الى منوع كصورة كانسانية وهو اول شيء يحل في المادة وغير منوع هو عرض كالشكل وهو كمال ثان
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كانت مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما لا يصدر من النباتي ومن النباتي
ما لا يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع مختلفة بعضها فوق بعض لا كل يشتمل
كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها تحت [illegible] متشابه [illegible] من الانواع و[illegible] من الاصناف و[illegible] الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه

١٤١

كالشيء موجود واحد من الذات متساوي النسبة الى جميع المادة فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي تكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب
وما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة وتقارب بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير
المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله منها اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق
اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وتقع
فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات وتقارب بعضها الى بعض
وقوله صورة نوع خلق مختلفة اشارة الى الاسطقسات انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة
عن مبدا ما المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد هنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية قوله بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين
لا يتعدى ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو مشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذا المزاج النوعي
على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها
كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه
الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانها
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير
ذلك الواحد بها هو هو على ما يقتضيه النمط الاول ومنها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها لها
بحجج اثنتان تتعلق بالحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا
تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة
وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان الماء لا يسخن ما دام
بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم ذلك مطلقا فغير مسلم
وان قيد الحكم بحال بسائطها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء لشيء ما حال البساطة

لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب وقول الشيخ ربما تبدلت الكيفية يدل على أنه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع
في جميع الأحوال الحجة الثانية وهي أعم من الأولى قوله وتلك الصورة هي أن مها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك أن إنسانا لا يكون أشد إنسانية من آخر وجاز أن يكون أشد
حرارة من آخر قال الفاضل الشارح والدليل على أن الصور لا تشتد ولا تضعف أن القدر المعتبر في التقوم إن زال
فقد بطل المتقوم ولا تكون في كل اشتداد وضعف للصورة بل بطلانا لها وإن لم يزل زال الاشتداد وإذ ذلك لم يكن الاشتداد إلا في ذاته
بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت
الكيفية وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فإن صح الدليل فقد بطلت المقدمتان وإن لم يصح فقد بطلت الأخرى
وأقول معنى الاشتداد هو أن يكون للمحل الواحد الثابت حال غير قارة تتبدل نوعيته إذا أقيس ما يوجد
منها في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان
بذلك الآن ويتحدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التحددات إلى غاية ما في معنى
الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالأخذ في الشدة والضعف
هو المحل الحال المتحدد المتقوم ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة تلك الهويات
وأما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد وتضعف لامتناع
تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو
وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي أعم من الأوليين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب
الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كأنها
ما كانت لواحق ولذلك لا تعد الصور من الأعراض قوله وإنما أن حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع
عن تلك القوى الطبيعية المختصة أقول قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هي مبدأ أول الحركات والسكونات التي تكون
بالطبع وذكر في هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد
أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي
باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها قوى قوله ومتى امتزجت لم يفسد قواها وإلا فلا مزاج قال
الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا وقالوا إن البسائط إذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن خلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وليس حينئذ
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة أخرى من النوعيات وقوله ههنا لم يفسد قواها إشارة إلى إبطال ذلك المذهب والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ
بل هو فساد وكون لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في أجزائها هي المزاج أقول ربما يكتفى

الأخرى

للحركات والسكونات
طبائع وباعتبار كونها
معروضات للهيولى
صور وباعتبار كونها
مبادئ ...

111

ماهية المزاج فالعناصر إذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لأن الفعل إن كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وإن كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا
على غالبه وإن حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فإذن يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لأن الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال عن الكيفية الصادرة
عنها لأن المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل إنما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وحينئذ يستحيل العناصر في الكيفيات
المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس إلى حارها ويستسخن
بالقياس إلى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها إشارة إلى الحركة الاستحالية في الكيفيات لأن الكيفية نفسها لا تتحرك
فلا تستحيل بل يتبدل عليها ما يستحيل فيها قوله المتضادة أي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل
هذا التضاد على المعنى الذي يكون بين شيئين غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع
بين أسطقسات منكسرة قد امتزجت كيفياتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط
حتى يتناولهما معا قوله متفاعلة فيها أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات قوله
حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما أي إذا كانت الحار غالبا على أجزاء البارد كانت أجزاء الكيفية
المتوسطة أقرب إلى الحار منها إلى البرودة على نسبة الغلبة والقلة فلا تكون الكيفية متوسطة
على الإطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابهة في أجزائها وقد يعبر النسخ متشابهة في أجزائها
أي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الأطراف وذلك الحد يكون متشابها في أجزاء الأسطقسات او
الكيفية التي تكون في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة حر النار كحرارة الحر المنادى فهذا بيان
ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح أمر المزاج مبني على إثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها إلا في الحار
والبارد أقول وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في سيلان الهواء وجمود الأرض دليل
على وجود الكيفية المتوسطة بينها وهي لا يحصل إلا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو أن يقال أنكم
حكمتم فيما مر أن الصور إنما تفعل في المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقولنا فنقسم كلامكم يوجب أحد أمرين إما أنكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني
أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب إنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة بل المنفعل هي
المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وإنما لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك
الكيفيات وبيان ذلك أن صورة النار مثلا هي المبدأ المحصول الحرارة في مادتها فإن أثرت فعلت فعلها
بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وإن امتزج الماء بها أثرت هي أيضا متوسط
حرارتها لكن في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصانا بردها كما ذكرنا

[illegible]

في الجليد ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت أيضا صورة الماء في مادة
النار مثلا كما حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على أن الصورة تفعل في غير
مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل
مادة الحار من البرودة وإن لم يكن هناك صورة مسخنة فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية
وأن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية قوله ولعلك تقول لا استحالة في الكيفية ههنا
بل في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل بعثت فيه أجزاء نارية داخلة ولما تظن أنه برد بل بعثت فيه أجزاء
جمدية مثلا أقول قد عرفت مما مضى أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فإن الكيفية لما
بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان وهو أيضا مبني على القول بالكون فإن الأجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثير كما بل تكون هناك وكانت فرقة المتقدمين ممن يذكرهما معا كأنكساغورس
وأصحاب القائلين بالخلط فإنهم كانوا ينكرون التغيرية الكيفية وفي الصورة ويزعمون أن الأركان لا
توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية إنما يسمى بالغالب الظاهر
منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامنا فيها ليغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا
غائبا عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا
ظاهرا وبإزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل الكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فإنه إنما
يسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان في أن الماء مثلا
لم يكن بارد لم يستحيل حارا لكن الحار نار مخالطة وتفرق بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل
الماء والثاني يرى أنها وردت عليه من خارجه وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن شيء
وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من مبحث المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الأخير لأنه أشبه ما يمكن تقريره
منهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده فاستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات قوله فإن
قالت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نار يعرض إليه هذا
أول استدلال أنه عند حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما غلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير
حصول نار بقربه يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة
عنيفة كخشبتين فإن المحكوك منها يحمى بلا حرق من غير نار وهو مما غلب عليه الأرضية والمخلخل
هو الذي يجعل ما فيه بالعسر مثلا مخلخلا كهواء الكير بالحاج النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من
الدخول إليه فإنه يسخن لا محالة وذلك أن السخونة بتخلله المتخلخل في الحركة الشديدة المنضمة لرقته
القوام فتقتضي السخونة أيضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء الذي يحرك تحريكا شديدا فإنه يسخن أيضا

قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل حال منع الاستحصاف من نفوذ ما يسخن بالنفوذ فيه
على نسبة قوامه هذا استدلال ثان وهو أن الإناءين المتشابهين إذا أسخنا وكان أحدهما مستحصفا أي مستحكم الأجزاء
كالنحاس مثلا والثاني متخلخلا أي متخلخل الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف
فلو كان التسخين بنفوذ النار ونفوذها في المائع لوجب أن يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة
القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الأمر كذلك قوله وهل الإناء من منعه مقدوم منع البلاغ
في التسخين لمنع النشو وفي بعض النسخ ومنع النشو إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلفه مكانه
فاش يعتد به أقول ضمام القارورة سداد فمها وقد أمها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو أن
امتلاء الإناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شيء يعتد به فيه إلا بعد خروج شيء عنه إذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقمة الصياحة
أقول وهذا الاستدلال رابع وهو أن القمقمة إذا مليت ماء وشد رأسها شدا محكما أو وضعت على نار
قوية فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر ما فيها ماء ويخرج منها صيحة عظيمة هائلة يسقط عنها الرواسب وهو من
المتمادين بغروب السخونة والنار داخلة مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه ولا بارد من أجزائه لا يصعد لعله لثقله وهذا
استدلال خامس وهو أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه والأجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك
فإذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح أن الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد
بالطبع مردود لأنه ينبغي أن يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده قوله أو لعلك تقول أن
النارية كامنة برزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية أقول من أهل المذهب الآخر من
القول بالكمون والبروز إنما اقتصر على الحك والخضخضة لأن كون النار فيما يغلب عليه البارد أن الطبع
أعرف قال الفاضل الشارح وذلك أن لهم أن يقولوا الهواء حار بالطبع ولكثرة الخلخلة فيه سخنته عن مخالطة
من الأرض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهلا يسهل أن يعرف بعجزه جميع النارية
المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة لبعضها منها فاشية في ظاهر الجسم وباطنه ويحس ملمسه في جميع جرم الزجاج
الذائب عن استشفاف البصر نفوذ الكثرة الحشب من النارية لا الباقي فيه عند التحجر لكان لا يسهل أن يصدق
بكمونه كمونا لا يبرده رض ولا سحق ولا تحمله لمس ولا ينظر مكشف لو كان هناك كمون أو بروز لكان أكثر الكامن
من بروزه فارق ثم الكلام بعد هذا طويل أقول نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التي تنفصل من
خشبة الغضا فيها ما ينفصل ويبقى في ظاهرها وباطنها ما بقي لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكمون غير محرقة إياها وكذلك النار القاسية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا
لكان متصلا كما كان بعد البروز مبصرا إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا احساس بما في باطنه بل لو

لكن في الصفائح الثانية الباقية بعد الجمر لا يمنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الاسود الرص
والسحق ولا يدرك بالحس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها
حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان في ابطال احتجاجات اصحاب
هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانا كثيرا لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان
الكلام فيما بعد ذلك تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية التي كالفربيون انما يكون
لكثرة الاجزاء النارية الكائنة فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولها بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر
في الحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا به فاتفقوا معهم والا لزمهم ما مر قوله اعلم ان
استحالة النار الساذجة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا يشتعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل
وحيث النار القوية هي شفافة لا تمنع الناظر ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اقول يريد بان النار
المحضة ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستحالة النار شعلتها وقيد ما يتولد الساذج
لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مضيئة وهو اشتعال الاجزاء الارضية
عنها بالضوء غيبه ذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان
النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من جابر
اجزائها انما يكون شفافة سد البصر ما عدمه الظل غير حائل لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة
قوله ولهذا كان الفراجه ومحمه وانتشاره اكبر من حجم السفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان السقف الحجر
للانتشار وخلافه لاستعدادها الصنوبرية مستعدة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره بعد وهو ان يقال
لم السقف وعدم الثلاثة اصول الشعل بل مشار راس النار وبقربها هناك وعدم السقف والظل فيما فوقه
لا كنا نعما وانا جاعها وذلك ان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء شرقة قاعدة المخروط
ويخرج في راسه واجاب بانه لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفتاح راس الشعلة وحجمها اعظم
واشتداده اكبر من الحجم السفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون السقف وعدم الثلاثة الاصل دون الراس قوله
فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو المتيقن لما مضى قوله واذا استحالت اليها النار
المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة صفت وظن انها طفئت اقول المتحلل الباقي من المشتعل كالشهاب
الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض فانما يعلو الدخان الى ان يبلغ اكثر حقيقة الكيفية الفعلية واشتداد الما
فيها لذلك اذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائها وقربه من
النار اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى الآخر وترك الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه

الاخير وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فانها
انها طفئت وليس ذلك بطفوء ولعل ذلك من اسباب طفوء ما احيانا عندنا وهو كالقناديل في نور مثلا يستتر
صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الضعيف يشتعل ثم يطفئ قوله والاشتعال اكثر السبب في ذلك عندنا
استحالة النارية هو آو انفصال الكبا فهو الارضية دخانا التي كلما قويت النار قل ما يكون منه على
احالة الارضية بالتمام نار الفحم بين ما يكون دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها
قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس اقول الكلام كان في المزاج
ونسبتها في المزاج وما يجرى الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه
بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقال وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة
بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على كون النار المحيطة بهذه العناصر غير مرئية
هو لبساطتها قوله انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن لمزاج
الانسان لتستوكره نفسه الناطقة اقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في
الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل
كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من
الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة
واخرج الامزجة عن الاعتدال وهو مزاج اقرب المعادن الى العناصر واتم قال واقربها من
الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة
لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان الكائنات
هذه الكيفيات واستعدادها على كيفية متوسطة واحوالها نسبة ما لها الى مبدائها الواحد ونسبتها
يستحق ان تفيض عليها صورة او نفس بحفظها وكلما كان الاستعداد اتم كانت النسبة اكمل والنفس
الفائضة من مبدائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج
انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل
فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست

بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله وافق بها من
الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضا جلد الاصابع واخرجها عن
الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضا لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضا من حيث هي اعضا ليست بقريبة
من الاعتدال لغلبة الجزء الغالب عليها وايضا ليست الاعضا ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضا بل هو مزاج الارواح التي هي تقرب
الاجزاء المنفية والمعتدلة فيها من التساوي فهو اول شي يتعلق النفس به ثم ان تلك النفس تحتاج بسبب تحافظ
تلك الارواح ولكانها الى التحصن النوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب
ثم الى عضو بعده هو الكبد والى عضو بعدها لان يصير مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضا
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى حال الاثامه وغيره فجميع
ذلك التخصص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا واشباهه ليس مما يخفى عن الناظر في كتبهم ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية انا افصل النفس الى
الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكها في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي
اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هاهنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فلمقابل الصناعي والمعنى
الذي يضاف الى ذلك فيشمل النفس الارضية منها ولا النفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو
ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي اي ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيخص النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة معا يتبعها تعقل كلي حاصل بالفعل ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى
بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشي فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان
هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله
لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من
الوضع ولا تبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شي الا عن ثبوت انيتها اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير
كاملها الذي يحصل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط
ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك
فيها شيئا غير ذاته وهو ان نتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له ذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليسمه

لذاته وكونه صحيحا للتنبيه لا يكون مرض فيدرك حالة لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا تبصر اجزاءه للا يدرك جسمه فيحكم
بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه ليلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطا وسكون اللام اي
غير مخصوصة بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شي يؤذي
وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشي خارج عن جسده اضافة الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل
عن كل شي كالاعضاء الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد والحواس وقواه وكالاشياء الخارجية عنه جميعا
الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان ونقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذا التنبيه اولي او برهاني ثم حكم عليها بانها برهانية ثم يحلو في اقامة البرهان عليها ثم شرع فيه
ليراه حظ كلها لا فائدة في الاشتغال بها بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من
ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة
غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط
فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك
او بباطنك بلا وسط ثم انظر اقول يريد التنبيه على ان الانسان يدرك نفسه لا بشي من قواه ولا بغيرها لا
بتوسط شي اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بان جميع احوال الادراك مما هو وكذلك
المدرك وجرابا لمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك
بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شي اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن
بقوة اخرى ولا بتوسط شي اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون في ذلك الادراك
بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا شعور معه بالمغايرة بين المدرك والمدرك اليه
اتحصل ان المدرك منك هو ما يدرك البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه
بلمسك ايضا وليس ايضا الا ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من
الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فقد صح انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى
عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك وما نبهت عليه
فمدركك شي اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت
انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره اقول يريد ان نبين
ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس ولو كان
محسوسا فهو اما جزء البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شي من ظواهر اعضائه واما شي من بواطنها فهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه

لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطال ان يكون المدرك شي من اعضايه الباطنة فانها لا تدرك
الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطال ان يكون المدرك جملة البدن
بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضايه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك
اجزايه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايرها فظهر ان المدرك
هو شي غير مجموع اجزاء البدن جملة هو فراديه التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا شبيه المحسوس مما سنذكره بمعنى
المتخيل والموهوم [illegible] ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسطة فعلي فيجب اذن ان يكون لك
فعل يثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما
بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها
وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
قبله ثم لا اقل من ان يكون معه لا به فقد اثبت ذاتك لا به اقول اثبات الاشيا التي يخفى وجودها قد يكون
بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة
فان وجوده له اظهر من وجود علة فان ذهب نفساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله
واثاره فان اكثر الناس عنت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص
بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام
وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين
ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين
فالفاعل المعين يكون معلوما قبله او لا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة
المستدل بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن
اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى
التطويل وادام امتحان يحتجه على ان ذات الانسان ليست هي اعضاه فقال الانسان عالم بهويته وان كان
غافلا عن جميع اعضايه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضايه وهذا هو الذي قرره الشيخ
بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يعلم باله تصور النفس التي يقولون بها وكل ما يجعله
عذرا من ذلك فهو عذرنا من هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات
الشي المدركة المتحركة فلا مغايرة وان اراد به شيا اخر فالشيخ لم يقل به وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال [illegible] فهو اذا تحرك الانسان

قال الشيخ في الشفا ... في بعض المستعمل ... ولا يتيسر ... منها فعلا ...

برهان اثبات غير ... فيما ...

لشي غير جسمية التي لغيره وبغير مزاج شبهه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بارادة نفس حركته
اقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج لصدور عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ
آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وتقريره ما سنقوله قال الموضع فيه ان صور المركبات
تقوم موادها وتجعلها شيا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها
افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات
المتضادة بكيفيات المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التي
تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجود المغتذية والانما والتوليد والصور التي يصدر عنها هذه الافعال
مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصور التي يصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي
يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض
هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذات المدركة
لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وربما ظهر الافعال المذكورة وهي
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون
مبداها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزايه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه
في مكان لا يعوق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة
غير مختلفة بل ربما يمنع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يرد العوق
ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
في ناحية تقتضي سكونه عليها الثقل والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة
حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعيا فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا
اراد دفع قدميه بجهة الحركة لا ارادية هي العوق وعند الاعيا لا تكون تلك الحركة سريعة اقول
والاظهر انه يريد حال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى
فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا قوله بارادة نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها
الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة منهما اقول الرعشة تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة
في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث
تحرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الحركة كما في الحجر الهابط اذا وقع على

جسم صلب ويرمى صاعدا او ما نشا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون المانعة بينهما في نفس الامر
الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج
ولا يريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** وكذلك حمية وغير مزاج حمية التي يمنع عنه ادراك الشبيه
ويستحيل عنده لما الضد فكيف يلمس به اقول وهذا الاستدلال بالادراك فانه انما يقتضي مبدا ولا يجوز
ان يكون مبداه الجسم المشترك ولا المزاج فانا كيفيه مثلا انا ما دعا ما وقتا ما في النوع يمتنع المدرك عن ادراكه
اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل على ما ثالثها فلا يتوهمها موجودة فكيف يلمس
المدرك بما هو غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد منازعة الى الانفكاك انما يجبرها
على الالتيام والامتزاج شي غير ما شرع التيامها من المزاج ولكن وعلة الالتيام وحافظة قبل الالتيام وكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يمكن الجامع الحافظ وهو او وعلم يتداعى الى الانفكاك اقول
وهذا الاستدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما يحدث بين اسباب
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شي يجمعها بالقسر حتى
تمتزج وتلتيم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شي يحفظ الاسطقسات بالقسر بعد حصوله
ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ
احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد
من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة
الالتيام حافظه يكون قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الباقي الذى هو بعد
الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهو بالامراض المنهكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد للذى قبله باعتبار الشاهد
فاذن هناك شي هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشي الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل
القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شي اخر لك ان يسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف
في اجزا بدنك ثم في بدنك اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان
مبدا هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في اجزا بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزا البدن اقدم من تصرفه
في البدن لتعلقه اولا وتعلقه بالروح ثم بالاعضا التى هي اوعيته ثم بسائر الاعضا الرئيسة التى هي
مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضا المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما
اشار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس الى الاستدلال المذكور بالحركة والادراك لغرض ذكره في الفصل
التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان بين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج

لا بالقصد بل انما اوجده ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر ان المزاج
نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم
قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مباديها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات
يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزا النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد
حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزا بطريق ايراد الغذا وقال في رسالته المشتملة على اجوبة
مسائل المسعودى واعلم بان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ
وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس
فان الجامع لاجزا بدن الحس هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوى المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوى ليست قوة واحدة بانه في جميع الاحوال بل هو قوى تتغاير
بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الحس وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تقويم المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعدادات لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس من الشفا فالنفس التى لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومولفها ومركبها على نحو يصلح ان يكون معه بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذى
ينبغى فصل الشيخ في الشفا والاشارات بخلاف ما ذهب الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجرى امثال
هذه ليس فاعلين غير طبيعين يفعلان بالارادة متجردة وان كانت القوى المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التى تكون منزلة الالات لها فكيف تخدم المصورة قبل حدوث النفس التى هي مخدومها
وكيف تفعل ذواتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها بل هي تقتضيه القواعد الحكمية التى
افادها الشيخ وغيره وهو ان نفس الابوين يجمع بالقوى الجاذبة اجزا غذائية ثم يجعلها اخلاطا ثم يفرزها
عزاسمه
بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصيير ونها انسانا فيصير
تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لا في الرحم
بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية ويجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة وينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها الى ان يصير
مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى الاجل

الاجل وقد شبهوا كمال القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها وانتهائها بجمرة احرقت فجعلت قطعه محرقه من نار مشتعله مجاوره ثم مسعد فان الجمر تلك الحراره مستعد لان يجمر وبالجمر مستعد لان يشتعل نارا شبيهه بالنار المجاوره فمبدا الحراره الحادثه في الجمر تلك القوه الحافظه واستعدادها لمبدا الافعال النباتيه وتجمرها لمبدا الافعال الحيوانيه واشتعالها نارا لكا لناطقه وظاهر ان كل ما تاخر يبعد عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزياده فيجمع هذه القوى كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثه الاخيره فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود فتبين من ذلك ان الجامع للاجزا الغذائيه الواقعه في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزا المضافه اليها الذي يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود ومن قال الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجمله فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شي اخر هو النفس سوا كانت ضرورة لك البدن اولا او اخرى اسائ فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركه والادراك وحفظ المزاج هو شي واحد بعينه وهو ذلك الذات المدركه لنفسها المذكوره في الفصول المتقدمه ويشير الى كيفيه ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشي الذي يصدر عنه الحركه الاراديه في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو النكت اذا اصابه وجع اعضو تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك عرى ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان من اجل بقي ما دمت باقيا ولو عمرت مايه سنة ويزول عند حلول الاجل بسوبيات فاخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركه والادراك دون الافعال النباتيه ليبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتيه عنك الى ان يبين لك نوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثه في اعضائك وذلك ان النفس واحده وقد يصدر عنها افعال متقابله كالشهوه لشي والغضب على شي والدفع لشي والجذب الاخر وهي من حيث تكون مشتهيه لا تكون غاضبه وبالعكس والاستحاله احدهما انها ممتنع عن الا مع الافعال بالاخر فاذن هي من حيث مبدا الاشيا متقابله صدرت عنها بحسبها الاشيا المتقابله فتلك الاشيا من حيث هي مبادئ للتغيرات قوى ومن حيث هي لا ينفعل بانفرادها بل ينفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها انبثت بالبدن قوله فاذا احسست بشي من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقه التي بينها وبين الفروع هيئه فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عاده وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات اقول هذا بيان لكيفيه تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئه بسبب من

الافعال التي ذكرها هي كيفيه من الكيفيات النفسانيه ونسمي حالا ما دامت سريعه الزوال فاذا تكررت ارتضت النفس لها فصارت النفس كل مره اسهل بالتزاحتى تمكن تلك الكيفيه منها وتصير بطيئه الزوال فصارت ملكه وبالقياس الى ذلك الفعل عاده وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما تبتدي فتعرض فيه هيئه ما عقليه فتنقل العلاقه من تلك الهيئه اثرا الى الفروع ثم الى الاعضا انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك اقول وهذا بيان لكيفيه تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف شعرك هو ان يكون من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطه غضبا من نفس بعض اقول وهذا اشاره الى ان هذه الكيفيات المذكوره في الجانبين قابله للشده والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشده والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضله والرديه فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوه وكذلك في سايرها اسائ ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقه نفس حقيقه الشي الخارج عن المدرك فيكون حقيقته ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجه مثل كثير من الاشكال الهندسيه بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسه مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي اقول لما فرغ من اثبات النفس الاعان بين احوال قواها وبين ما يدركه وما يحركه فبدا بالمدركه وذكر ان معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركه الاراديه لا يكون الا عند الشعور بمطلوب اوهروب عنه فوجب تاخرها عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركه اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركه حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحركه لا تقدم ادراكها على الاخر من هذه الجهه وانما جعلا مبدا فصلين متلو بين في الرتبه للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركه لانه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركه لا يكون البته مطلوبه الا لغيرها وبعد ما تقدم فقول الشي المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثله هي صوره منتزعه من نفس حقيقتها الخارجيه اثرها اما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان منها بقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثله يشاول الامرين فقال مثل كذا عند كذا اذا حضر متمثلا عنه بنفسها فمثاله فالادراك بعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثاني الى الشي المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشي وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافه كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالذات والى ادراك بغير اله بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قال التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها

ما به يدرك البحث وصوان قال المشاءون نوع من الادراك اخص فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاءين الحضور
فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك هو
كون الشى حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك الحضور عند الحس لا بان يكون حاضرا لمن فان المدرك هو
النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل يجوز ان يكون
ايضا الحصول فى آلة الحس تصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس اولم يكن والاشيا المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا
عن ذات المدرك والى ما يكون فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى لا تكون الحقيقة
فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سوا
كانت الخارجية مستفادة منها اولم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى الخارج عن المدرك اذا ادرك
او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر
القسم الاول فيكون حقيقته ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة
باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة كما فرض مثلا فى المسبعات المستوية
الخلقة فلكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة لا فى الخارج
بل عند المدرك وقد لا يبانه فبابطال القسم الاول يتعين الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والثالث
فى قوله او يكون حقيقته مثال هو الصورة المنتزعة من الشى الذى لو كان فى الخارج لكان هو معنى ايان ما قاله الشيخ
واعلم ان العلما اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم
من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك
الا وصورة وغفل عن امتناع الاضافة بدون المضافين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا
واما ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون به التخلص عن
المدافعة التى وقع القوم فيها ولعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر
المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك التى
يشترك فيها الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين
عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشيا الواضحة المقولة على الاشيا المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا
حالها اهى بالتشكيك فى تلك الاشيا ام بغير التشكيك وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فانهم كثيرون من
الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى
الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجعلوه اعتراضاتهم وتشنيعاتهم

اما

الادراك

واورده على انفسهم ما قاله الحكما كما سيجى بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع
ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وحينئذ لم
لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المعلومة لا يجوز ان يكون موجودة
قايمة بانفسها كما قال افلاطون او غيرها من الاجرام الغايبة عنا وان كان مستبعدا لكنه ان صورة السما فى الذهن
مساوية للسما غير مستقيم والجواب عن الاول ان الاعتراف بصورة غير مطابقة للخارج هى الجهل تسليم
للمنع وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المناقضة لانفسها موجودة فى الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصور المدركة فى جسم غايب عن المدرك فليس بمستبعد
فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السما المنطبعة فى آلة
الادراك مساوية للسما لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما او من لاحتمال ان يكون المنطبع
اصغر مقدارا من السما وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان
متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه
على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية التخيل
يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية
العقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى
البركات فى القول بان الصورة المتمثلة تنطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فى اه و ردنا
التحقيق فيه لكنا نتجافى عن هذا القدر ونقتصر لتعسف ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة
الذهنية فانا نتصور ما لا يكون موجودا اما المحسوسات التى لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل
ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس
او العقل فاذا دلت ماهيته فى موضع على كونه امرا غير مضاف وعرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس
نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها مستديرة
حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا بد ان يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء
الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة
له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى ان يكون محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضى
كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى عينها والمحل جسمانيا قابلا لها عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم
من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك
الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية بحوث

ما التزام

الكبار

يجري هذه والاستقصاء بما يفضي بطول شرح الكتاب كما لا يخفى منه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر زائد فذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لكان
الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة والجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير
ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة المدرك للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى
حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو وجب انا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد
فيه ان كان على سبيل الحلول في الاجسام فهو جهل وتعسف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو بمعنى
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا بتغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا نعلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال
في جسم ثم نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره
باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا عرفنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات
يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقوله
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون هو ذاتنا بعينه ويلزم جوازه في التركيبات غير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا هو نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المتقدمين والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات ويغايره بنوع من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر معتبرا واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين
كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد
لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان ناسعا والجواب ان مراده من ان
الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الته وههنا الادراك يحصل
في الحس المشترك و في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتهما بل الكل عند حصول الصورة في الموضعين
المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر موجود في الخارج والقول بانه مثاله ويجيء
معنى الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله
في الة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري في ذلك كما قال

غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما
يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما الشرط فيها الاول دون الثاني فهذه جملة
من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار ثم ان فيها وفيما سيأتي من بعد
كفاية لمن اعطيت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد
ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا
عندما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره
لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر
صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقتدر على
تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا
اقول لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل
وتوهم وتعقل والاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة
من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره
وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة
بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه
لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدركه مشاركا للخيال وبذلك يخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك
لم يذكره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث
هي هي علمت انها تقع على كثيرين وان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها
اليها تختلف باختلاف تلك المعاني ولا تلزمها شيء واحد من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى
الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة الاولى ثم الابعاض عما بالانسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها والمادة بما يخصه المادة ثم ما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف

وعرفها اما فالصورة المحسوسة منزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والغائبة منزعة نزعا اكثر لكنه غير تام
والعقلية منزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما فصل بهذا البيان لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل
الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم
الماهية كالزوجية للاربع لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل
هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية وتكون نفسها
له عرضها وحلولها في تلك النفس وغشاوتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينقض
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن
ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا
مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق
بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماها المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة
واقاموا البراهين على ما ظنوا بالتخصص ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها
في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها
صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان
الانسانية المدركة هي تلك الصورة التي هي طبيعتها لا تكون كلية وان لا تكون لو كانت في اي مادة
من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص فيجوز ان يدركه زيد حصل
في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها
معنى الاشتراك منزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتوفة باللواحق
العقلية المتخصصة فانا بالاعتبار الاول ننظر به في شيء اخر وندرك به شيئا اخر وبالاعتبار الاخر
ننظر فيه وندرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها هنا هي الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ولهذا سماها المتقدمون كلية ونبههم المتاخرون في ذلك
لم يتعرض لها البتة والعجب انه ناقض بحقيقة هذا ما قاله في مواضع غير محدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج واما ولما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة الذي
لا يلزم ماهيته غير ما هيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يهيئه لان يعقله من شانه ان يعقله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس

فليس يكفي ان لا يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يفارقه ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ما هيته عن ذاته
وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يكون الا كما هيته وهو معقول
بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فانه لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل تعمل بعضها كما ذكر مثلا الى ان يصير عاقلة
له وذلك الشيء من شانه ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله
كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى
ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا
بل هو من القسم الاخير اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم في ذكرها لانه لم يبينه بعد وسياتي
بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة هاهنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب
المجرد او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما لحاله كالهيولى او متقوما به كالموضوع وذلك الشك ان
المحل ماهيته معقولة لا لانا في عقلها نعقل الحال فيها فانا قد نعقل ثبوت الشكل للخشب وقد نعقلها فاذن
ليست هي مانعة عن التعقل واجاب ان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل
لذاته وكل ما هو متقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا للغير بسبب
ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور
المعقولة حاله في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة هاهنا هي الهيولى
لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات
اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيئا منها معقولا ويمكن
ان يوخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء
معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما ياتي
بيانه ان شاء الله لعلك تشتهي الان ان تشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح
امر المناسبة للحس اولا فاسمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة
واثباتها الحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى
الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له
واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة
والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما

بعمل

والظاهر ان الشيخ لم يذكر ما سار الا العاقل ان يكون معقولا لذاته

لا يمكن فهو يسمى معاني والمعنية تعني اما يحفظ المدركات من غير تصرف لتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها
واما بالتصرف فيها والمعنية بالحفظ معينة اما المدركة للصور واما المدركة للمعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور ويسمى حسا مشتركا والثانية مدركة خيالات المحسوسات الظاهرة بالمادة اليها والثالثة معينة بالحفظ ويسمى خيالا
ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى
وهما ووهمية والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة
منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك الحس الظاهر قال
الرئيس التعليمي ان يدعى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله البرد قد يبصر القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كلا على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر
وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي
البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها وبها تعين القوى يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان
القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى. اقول هذا بيان الحس المشترك
والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالمشتركة اما الاستدلال على الحس
المشترك مفردا فهو قوله البرد قد يبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل
ان الموجود في الخارج كالقطرة والرأى خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما بحسب
المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل آنا غير منقسم فلما ان حصول ما فيه
الحركة خيرها فلو لم يبق لاخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقط ويبقى فلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية في البصر وتبقى بعضها ببعض لم يكن ان نرى الخط فاذن هناك قوة تبقى فيها الارتسام البصري
مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي
لاجلها تسمى بالمشترك وانما ذكرها هنا لشرف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان تكون انتقالات الارتسامات في الهوا بان يكون كل شكل يحدث عن
جز من الهوا لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيحصل التشكلات ونرى خطا قال وهذا
اولى لما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك
في البصر وما الحكم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والقوة لا يفيده والجواب عن الاول
ان بقا الشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلا فان التشكل انما حدث في الهوا لنهاياته المحيطة
بالجسم المتحرك فيه وبقا النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا عن الباقي

لعله تنبيه

ان القول بذلك اولى ان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة في الانسان يدرك بها اشيا بعد غيبتها
لانه مع كونه شاهدا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله
واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال
على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ والحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولما لم
ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة مع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل
الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا فانها معارضة بالحس المشترك المدرك اشيا مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا
مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شي واحد لا يدل على وحدتها فانهم يجوزون اجتماعهما في شي
واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على تغايرهما والمعارضة بالحس المشترك المدرك اشيا
مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شي واحد لا يدل على وحدتها فانهم
يجوزون اجتماعهما في شي واحد بحسب قوتين والنفس ليس بشي لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر
بالقصد الاول شيا واحدا ثم يكثر بتوسطه ثانيا وكانت وجوه الصدر وان كانت مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو ارتسام الصور بالمادة عند غيبة المادة ثم يتكثر بحسبها الالوان والاصوات والطعوم وغيرها فيصدر
ثانيا وذلك لا ينافي انتسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضد
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعلها لكثرة وجوه الصدر وان بعدت عنها قال والمثال ايضا ضعيف
لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو تابع
من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا منافيا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على نفي
التوقف بالضرورة قال والوجه الثاني ان المتخيل للصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان
يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول بمعنى القول
بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة
في الحس المشترك دايما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوى العاقلة ليست لها حافظة مع انا
نستحضر بعد ها من غير نسيان ثم ان علم ان حافظتها العقل الفعال فلم لا يكون هو ايضا حافظة للحس المشترك
والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حال الذهول غير
حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه
يصلح لان يكون حافظا للصور العقلية دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها تعين القوى يمكنك ان تحكم ان
هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بيان ان النفس لا تدرك المحسوسات

والمعارضة صح

الا بقوة جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لا بد لها حين نحكم على الشيء بانه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات
الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا فان الشرح شاهد على هذا الحكم لا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على
ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم منه ان تكون النفس هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن باحدهما
بالة وللاخر بغير الة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة انا اذا ذقنا طعاما
انا الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست
مبصرا له مرتين احديهما بالعين والاخر بالدماغ والذي دل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه
الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر
والجواب عن الاول انك انما تعلم بالضرورة مجرد الفرق بين الذوق ومحل الذوق وتعلم ان محل الذوق
ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا
فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من
طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس
ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور اقول هذا بيان لاثبات الوهم و
الحافظة اما الوهم فهو مدرك للحيوان بها معاني جزئية لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة و
الصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونه
مما لم تتاد بالحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقضي عقله بالامن منه كالموتى
وما يخالف عقله فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد كلية فمجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي
لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وانما الاستيناس الذي تدركه الشاة من
صاحبها في وقت ما بعينه جزئي تدركه بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى الة جسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لا سيما في الجانب الاخير اقول قد ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة البصر ابدانا شيئان عظيمان احديهما

نابتتان من مقدم الدماغ ثم تفترقان قبل الدماغ فلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوى الابصار الروح
الاول من الارواح السبعة التي في الاعصاب الناشية من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان ثم تفترقان الى
العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الروح الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم
الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتتفرق هذه الشعبة في غشاء الفك الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح الخامس الذي منشاه خلف الروح الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا
الدماغ واكثرها نخاعية فلذلك قال الشيخ ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تنشعب
منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من
الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الة الحس المشترك
ثم اشتغل بابطال الاستبعاد بالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لهيئة طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك
النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح
بمبدا واحد مجتمع في موضع بعينه للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والة الوهم والتها الدماغ
كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا في هذه القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية لكن ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة
بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب قدم
ذكرها على المتخيلة قوله ويكون هنا فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور والمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
اقول معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتمكن بذلك التصرف من ادراكه
لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك

مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الفاضي على الشيخ لابد وان يحضره المعنى عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة
ليست بمدركة وتصرفها في شيء بمعنى حضورها ليس ادراكا لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه
مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته
والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب الة قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح الذي في التجويف الاخير وهو الة اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني وهي خزانة
للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون
بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي انه هل القوة الحافظة والمذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس في ذلك مما يلزم الطبيب فهنا لم يحكم بالمغايرة مطلقا
وقال في الشفا وهذه القوة تسمى الحافظة وتسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لثباتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة
فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر قوله وهو ايدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق
ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ
في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالذكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي
مبدا فعل متركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل متركب من افعال ثلث قوى متصرفة
ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمله في الصور
والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاضل وهذا يدل على اتحاد
كل هذه القوى واقول قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل لتصل
الى الحكم والوهمية وهذا كلام صريح بان محل المتصرفة وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها ان تنال
مجرى المعنى والصورة عضوا واحدا ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين قطعا وهذا شيء
لا يمكن ان يذهب عن مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكرة انها بعينها
بالذات واحدة وكيف والمذكرة التي هي الحافظة على ما ذكرنا قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ

والاول راي الشيخ ذكره في القانون

وهذا كلام صريح بان محل المتصرفة والوهمية

[illegible]

وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر
والتحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
قوله وانما ادركت الناس ان القوى بان هذه هي الة الانسان ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة
فيه اقول هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب لا يميز
بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء
خيال له البطن المقدم وفكر له البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر له البطن الاخير قال
الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون نفاذة او افة
عضو اخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ
واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحصورة في هذه الاعضاء او شيء اخر لانه بحث اخر قوله ثم الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الحس
للجسمانيات ويوخر الحس الروحاني ويعطى المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من
العناية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي وفي الطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجسم دون الجسم وتسمية المثل الوهمية الى
الروح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون
الحس انما هو في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع
مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
هناك في مقدمه لكون له بهاء والسمع هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا
الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا فان لنا
انه علل ذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة لان مقدم الدماغ لين اكثر عصب الحس
وخصوصا الذي للبصر والسمع منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي
تلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم متشعب في
الجزء المقدم من الدماغ وجه حس السمع هذه حكاية كلامه واذا كان العصب السمعي انما هو عن الذوق في هذه
فاطلق بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية والنخاع المذكور في كتب الشيخ لم يكن تعلقه بمؤخر
الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اتى بها

الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وحيث انها
الفعل فهي خالية عن الفوائد لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات
وللمحسوسات بالالات واذا انهم ذكروا ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار [illegible] واما نظير هنا التفصيل
في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل بجوهرها قوى
وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي تختص بالانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى
الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادئ افعال مختلفة وكان تحصيلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس
الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعالها من لوازمها
قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية
وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى
النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها لتكميله ابا ما والى
ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا
والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالتنزيه في العمل
الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك جزئي
مستنبط من مقدمات بعضها جزئية محسوسة وبعضها كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها العقل
النظري من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك الى ان ينتقل الى
الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم هيولانية وهي
المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول فيتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي
الشجرة الزيتونية ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهو
الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول
المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل
الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة ايضا مختلفة بحسب الشدة

العملي ص

والضعف مبدا وما كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص
النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول
المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم
الكسبية ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها متشوقا لنفسه اليها سعيها على حركة فكرية شاقة في طلب
تلك المعقولات وهم اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهم
اصحاب الحدس وتكثر مراتب [illegible] وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية ويسمى ابانها واما قوتها
المناسبة للمرتبة الاخيرة تسمى بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل
متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو
المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس تخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة
المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب
يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك تسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل
العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس ومثل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره
ومنشا هذا السهو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت
اقوى فهي ابين الحقها الناسخون غلطا والتقدير انما الكلام وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جزاء لها
لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيا لاكتساب الثواني والمسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني
والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المرتبة في المثل المورد في التنزيل من قوله تعالى وهو
قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها
كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على
نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الاية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانما المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور
بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك منها الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل

الناس

ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل
لانه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل
الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كذا
ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي تخدمه ما تحته من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع اما الفكرة
فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به
الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب
وربما انبتّ واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة
واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات
الاول الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفنا الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس
مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون بحسبه
بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة
في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب
يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها مما يؤدي اليها ثم ربما تأدت وربما اذا تأدت
عرفنا اخرى من الحدود الوسطى الى المطلب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود
الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان
مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من
العلوم المتعلقة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا باشتمال الانتقالات وعدمها الا ان الفكر المنبت
لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود
الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح
جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس ان يتمثل الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم يساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق متقدم الشعور بالمطلوب
على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فتأخر عنه وذلك حسن لو لم يستلزم مخالفة النص الصريح
اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس
وجودا وان للانسان وجودا وان للانسان فيه مراتب في الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له

فطانة الى حدتها ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متشابهة في الجميع بل ربما قلّت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن
ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان
وجود القوة القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب
الكيف فلسرعة التادية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله
على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب
حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينتفي جميع افكاره ويعجز عن مطالبه والكمال هو ان يحصل للشخص
ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل
على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب
ظاهر اشارة وان اشتهيت ان تزداد استبصارا فاعلم انك قد تبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال
وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي
يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على
مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد ذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير
الحجة وهو ان نقول ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته
هو عدم ملاحظة الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق
لها فيه فان الوجود دفعة انما يحصل بحسب جديد كما في اول الامر فها هنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك
لكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان
واحدا اما القوى الجسمانية مقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام
قابلة للتجزية واما العاقلة فلا سبيل الى تقسيمها لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها به بالذات ترتسم فيه
المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هو نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة
فاذن هنا موجود مرتسم بذاته جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل
فقوله وانت تعلم ان شعور النفس بما يدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكر من قبل وقوله ان الصورة
اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة
لو غابت عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا

على زوال ما فات المعاودة التي للادراك تقتضي تجرد اما المدرك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون للصور للصه
حيث لا تغيب عن المدركة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية الى قوة الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا
الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها واما الثاني فان تزول عنها وتحفظ
في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود
بلمح لوجودها في الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا انما يمكن في الصور الخيالية المستحفظة
في قوى جسمانية فكيف ان يكون للحيوان لها ما في عضو وفي قوة عضو الذهول عنها القوة في عضو اخر احتمال
احساسنا وهي اجسامنا التجربة اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل يقول نحن نجد في المعقولات نظيرها من الحالين اعني فيها ذهولا عنها ثم يستفاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما بين لكم غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقوة له كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال العقل العاقلة واحتياجها
الى الحافظة وقوله فبقي ان هاهنا شيئا خارجا عن الوهم جوهرنا انه الصور المعقولة بالذات ينبعه ذلك
واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا ما مسه لنعوتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم
يقل عن جسمنا لان الخارج من الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالتعاطي انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير
عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بينه
وبين نفوسنا اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بتلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة
الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي العلل
للاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية
المناسبة المادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى
صورة اخرى انمحى التمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس فقد اعرض بها عنه
الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حال الذهول وتشبيه مثل بالمرآة لانها في
الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيدة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون اذا اكتسبت
ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يمتاز حال الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في
القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهاهنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب
الاختلاف هاهنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات ملكة متمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال مشاهد
ما شبه به من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الملكة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة منها
ولاعتراض الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود

سبب بعض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاما فان كل موثر في شيء يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها
والجواب عنه ان الوجه المذكور دل على تجرده وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس
للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها ودليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حاضر لها اشارة
هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل
بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال
اراد ان يشير هي العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان استعدادها انما
حدث شيئا فشيئا حتى تم فاذن ينبغي ان يكون علتها ايضا حادثة كذلك بازائه فقد ذكر قوى النفس المرتبة المتعددة
التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار هاهنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد
التام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة للاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ
المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة والمتابعة للاستعداد بها ولتشبه النفس لان يجب
حصول الصورة معها اولى وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل بين الحدس
والقوة القريبة اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة
الحال وتاملها ومن التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي اول
انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين في تفصيل كيفية حصوله في هذا الفصل
وهو على وجهين احدهما ان كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال صداقة
العداوة وتلك الصداقة التي في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك
الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بتوسطها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات وتكتسب النفس بتلك التصورات اعني
التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض
المادية على الوجه المذكور مقبولا عن العقل الفعال المشتمل لما يناسبهما من كلي وجزوياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام
لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصورة لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم
فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم ولتصور الملزوم وما اشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتبارها

الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة
ان استتبت الان ان تعرف ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ولنعد بيان ان النفس الناطقة
والملكة كالجوهر العاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس في ذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان
بالنمط المتوج بالتجرد اولى لان الاصل فيه اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا فالشيخ
اكتفى ببيان ذلك فاكتفى هناك ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط
ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها
كمالات يصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات السببية الزائلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما تبين في موضعه ولم يقع بينهما ذكره الشارح
اختلاف اصلا اقول لانك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء
غير منقسم اقول هذا اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد
يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل
الى جزء اسود وجزء متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة
فانها تنقسم الى جزء ... متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء المنقسم قد تقارنه
اشياء كثيرة كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى هيولاه وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة
اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل
لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل لنفسه كالجسم الذي
يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك
المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان

غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات التامة مبتنية من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد وانما يعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير
الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل
سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون
واحدا بالفعل فيكون هو معقولا غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن
على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيها وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث
هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدرك له فهذا الارتسام في ذلك الجوهر
لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه لذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع
وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال
كالمادة والجوهر العاقل فيجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
فلا يمتنع ان ينقسم الى متعلقات لا باختلاف الاجزاء الموجودة في الكل بمعنى انقسام الكل بالفعل وقد يفرض غير
منقسم بالفعل فهذا اختلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو محل
لاجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس لانواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان
كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك
اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك
تقول قد يجوز ان تنقسم الصورة العقلية الوحدانية فيه وهما الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول الوهم هو الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للانقسام الوهمي الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا
في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك
بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من وجهين اما اولا فلان كل واحد من
القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يمتنع من القسمين شيء ليس هو

ايا ما بل انما يكون المجتمع مطلق الماهية بزيادة في المقدار والعدد وكذا كل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون
القسمان جزئية من حيث ماهية هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزء له لا يكون
هو بغير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث ان الشان فيه ان وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم
الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى القسم
الاول بقوله فيهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وانما فيكون المعقول
الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون
قائما للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون وقوع القسمة شرطا في معقوليته بل يكون هو متقسم
معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى الاجسام فباطل لما بينا ان الصور
المعقولة ماخوذة مع لحوق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارضها مثل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا قبل
ان الصور المعقولة انما يكون مجردة عما تقتضيه غيره وانما هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم
يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة عارضت
معقوله مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة لقسمة المفروضة
عارضت معقوليتها معنى صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة
ما يتبع القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه تقدر في ان اقسامها لا فان احد القسمين هو حافظ
لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها معناه بعد بسبب غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة حادثة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار به اقل
منه كنقابه فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي
فرضناها مجردة كانت معناه بعد نسبة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامها
اليها او زيادة اذا اعتبر حصوله من اضافة احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بنا المتقابلة معه دون
احدهما منه واختصاص بوضع لان النسبة الى جزء مشابه من الامر الى الاوجات فهو بعضي وغيرهما لا محاله وقوله
وليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فتحتاج الى ملاحظة النفس اجزاء
لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية الى ان يكون رسمها وشبهها في ذي وضع وقبول انقسام
اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية
فيه ليتم الفرق بينهما وذلك انا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلابد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة
الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى بي ركن مادة الوجه لم تخل
البتة منها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونها على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من

الاخرى غير جهة الانف هيآت غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي وشبهها الخيالي
في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس
انما يجد اثر الشيء والشبه هو المثال اعني ادراك النفس التي تحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي
اللوح الذي عمل بالتياده شبها وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس
وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وتلخيصه بطلان قول من ادعى انه
لا تقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكرر وقد سبق ذلك
وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال
في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق لكان كافيا في بيان والصور العقلية مجردة فهي
ليست حاله في متحيز فتدرج في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى والشيخ قد اورد تلك
الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموصوف بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا
الفاضل وذلك انه اوردها ان الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار
ههنا امثال الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم لا تزاوج وجوب كون الصور الخيالية
جسمانيتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات
حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى
لا تتحصل موجودة ذات وضع وتلك الانطباع والتشريح يجوز ان يصير ذات وضع الية وقوله ... ان ما ذكر
يقتضي كون الصور الجسمية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب انهم تمسكوا في ذلك بهذه
الحجة بل بغيرها ... او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها كقسمة المعنى
الجنسي الواحد بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ان المراد في هذا
الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي
الى الجزئيات انما يكون باضافة معنى او معان معنوية اليه فتلك الزوايد يكون المنقسم لذاته الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة باضافة للمعنى الجنسي الواحد بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان
باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومات كانت عرضيات ولا تخلو المعاني يكون
الحاصل بعد اضافتها اليه ذلك الكلي فتلك القسمة او لم يكن فان كانت القسمة باضافته المعنى النوعي بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن فتلك القسمة كانت القسمة باضافة المعنى النوعي
الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لم يكن معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز
ذلك ولكن يكون فيه الحاصل كلي يكلي يعلمه صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي او النوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعقول الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى

الواجد المقسوم نسبة الاجزا الى نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق فرضنا له منقسما
محتلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكل بما اوله من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه
هو اولى ان يكون البسيط الذى كالمنافيه اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز
ان تقع فى الوجود بخلاف القسمة المفروضة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزا من الصورة الاولى اعنى الحيوان
فان المعقول الجنسى كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها
هو جاهل معنى الحيوان وكذلك النوعى كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون
مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم نسبة
نسبة الاجزا الى نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سيدلنا على تحريره عليه منقسما مختلفات
بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التى لا تنقسم كبنسا لغالى اولى بان يجعله البسيط الذى استدللنا به لئلا
يعرض تشكك من وجه اسا انك تعلم ان كل شى يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك
عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول
قايم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شى يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى
قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل القوى ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل
بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يستعد ان يكون العاقل بلا حظة معقولة متى شا فالمراد ان كل شى
يعقل شيا فله ان يعقل بالفعل متى شا ان ذاته عاقلة لذلك الشى وذلك لان تعقله لذلك الشى هو حصول
ذلك الشى له وتعقله لكونه ذاته عاقلة لذلك الشى هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شى لشى
لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر والفاضل الشارح استدرك على الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل بالمعقول المقارن وليس فيها شى بالقوة لا بما هو انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان
يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها والمفسرين الى انه انما يقول الامكان العام يقع على
الامكانات البسيطة حتى على دايم العدم من غيره ضرورة ولذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود فى هذا الكلام عبر
بالقوة القريبة التى ذكرها والمراد ان يعقل الشى يستلزم على يعقل صدوره وذلك النطق من المتعقل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو التعقل الثانى للمتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل يكون امرا بالقوة لسبب
يرجع الى حاله لا منافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح لانه بديهى واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكونه ذاته عاقلة لذلك الشى تعقل منه لذاته بوجه فان العلم المتصور
علم متصور الموضوع لست اقول هو علم شعور الموضوع فقط بل علم شعور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل

ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شى يعقل شيا فله ان يعقل متى شا كون ذاته عاقلا لذلك الشى
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشى فله ان يعقل ذاته فكل شى يعقل شيا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة
اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا اخر وبينه بوجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه ما يقارنه الغير لامتنع ان يعقل مع الغير
والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارنه المعنى
المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا مانع من حيث
ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبيله محتاج على هذا الشرط ما سنذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل قوله
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعا فى الوجود بمقارنة امور يمانعه عن ذلك من مادة او شى اخر ان كان اقول يذهب فيما
يعنى ان مقارنة المادة ولواحقها وان كان قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوف الشى ومنيته اى
ابليته وقوله او شى اخر ان كان اقول يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل
اخر وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كان من حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية
اياها فكان من شانه بالامكان يعقل ضمن ذلك امكان عقله لذاته اى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قايمة بغيره
لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو
حصول الصور العقلية عندها وفى ضمن ذلك تعقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو متضمن
تعقله لذاته وتقرير الكلام وفى ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فيثبت ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشى فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد فان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشى وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع
غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول
المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ويتوقف صحة الشى
على وجوده المتاخر عنها فان المجرد سوا وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين فى هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة
استثنائية يجعل الاول بيان الشرطية والثانى بيان الاستثناء والاظهر ما ذكرناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح
ان يعقل غيره بان قال لم قلتم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس هذا بديهى فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة البارى تعالى وكثير من العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم

بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات
الحسيه والخياليه والعقليه وتقرير الكلام فيه فايراد الاعتراض هنا عليه غير مناسب ولان ذات الباري تعالى وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا تقتضي امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك وعندكم
ان من مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود حتى يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم
لشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن الشيء يصح ان يعقل وحده لا يصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا
فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل
الاشيا والجواب ان المطلوب هنا هو اثبات العاقليه لكل ما هو مجرد ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد
واما اثبات صحة تعقل كل الاشيا لكل مجرد فشي لم يدعه الشيخ هنا وليس في شرح كلامه اليه حاجه ثم قال
ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان تكون في النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لتم الامر صحة الشيء على وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته
انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على
شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وان كانت الصورة
وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول
المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال
وتقريره انه لا يكون احدهما مشروطا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا
من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم
من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف
الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث ماهيته
الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني
هو الصورة المعقولة للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول فالعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول
وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي
صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من
الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها

عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل يلي ولعله يعني بذلك ان الصورة المادية والقوام
اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فاذا لم تنسب اليها انها تعقل اولا فيتبين من قبل ان المانع من كون
التي معقولة هو اقترانه بالمادة وما يجري عنها فانه معقول لا تقترن بما تصير به مجردا بالفعل اما معقولا ومن ال
العقل لا يحصل الا مقارنة العاقل للمعقول ثم الوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل
وصارت معقولة له انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة
حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك انها ليست مستقلة
بقوامها قائمة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما لها انها تقارنها معاني معقولة يشتركان في المقابلة لها
جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمقصود واما
وجودها في الخارج فذلك لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى
معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصورة لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحدة من الصورتين الحاصلتين
في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال
ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما حاصلة في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل
فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور
خارج العقل فذلك غير مجرد عن المادة مانع من ان يكون معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون
تلك الصور عاقلة في حالة من الاحوال لكن المعقول الذي كلامنا فيه اذا كان الشيء العاقل هو جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله
فاذن الاستدلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول فليس كل معقول عاقلا
واعترض الفاضل بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة
ولانها صور اشيا مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين
بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء
لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء من جهة انها
لانها تتصف به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هو صفة للاخر وكيف
ذلك وكل واحد منهما بوجه ما مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى
من الاخر ثم قال ولئن سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها والحال معها غير مقارنتها للحال فيها
لان الاوليين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان لا دليل للمقارنة كون المقارن عاقلا ولا يلزم م

معقولها ح

لكونه ح

من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين
الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فقط ثم
بين ان احد القسمين الذي يصح مقارنتها في محل يقومان به ان كان قايما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول
الاخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك
اشار بقوله لكن المعنى الذي لا مانع فيه جوهر مستقل بذاته على حسب ما فرضنا واعلم انهم يحكمون باستلزام القابل
على كل ما لا يكون محلا مطلقا بل يحكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية دون الاخر بالمقبولية ولذا لا نقول
الهيولانية عند مدركه لا تحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله منصوبا بانه اعتراف
بان يصير العاقل للمعقول امرين المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن
الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات
ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وسعه او لعلك تقول ان هذا الجوهر ان كان له مانع بحسب
ماهيته النوعية فله مانع من حيث تشخصه التي يتصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة اقول لما استدل بصحة
مقارنة ماهية الجوهر العاقل لما بالمعقولات عند كونها قايمة معها بشيء عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند
كونها قايمة بذاتها توجه عليها الشك من وجهين احدهما ان يقال لا نحكم المقارنة شرطا لا يوجد الا عند القيام بالغير
والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق المشخصة وعند
قيامها بالذات مقترنة بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث تشخصه التي يتصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية مجردة
عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها معقولة لم يعقلها تحتى وقد بين ان الفرق بينهما
والاشخاص انما يتصل عن الماهية النوعية بزوايد يتضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصها التي يلحقها
باعتبار كونها صورة عقلية لكونه هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يبين الاعتبارين ثم
اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك اقول تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لذات الماهية التي
غير متقابل عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لها بل انما يحصل عند القيام بالقوة
العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعداد المقارنة لذات الماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة
او بذاتها وعلى هذا التقرير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني فهو ان يكون حصول

الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا مع وجود المقارنة فباطل لان
الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل صفة ويستعد بها لحصولها اللهم الا اذا كان
الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني التي يحصل بعد حصول المعقولات
الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة
لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد بحسب الماهية فكالقسم
الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يغيرها
الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك عنه ولنرجع الى المتن قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية
ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف
كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كانت انما تكتسب عند الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول بل حالين
في محل لكن مقارنة حال المحل هنا معقول ان هو ايضا مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله تكتسب
والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان
فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسب والفاضل الشارح جعل
قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد يا خذ الاثنين ثم لفظها وترك المتن غير منفسر وقوله او لم يكن
له استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء او حدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله
وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض ايضاح القسم الثالث
الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث
من الثلثة وبيان انه راجع الى الكون الاستعداد لها للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن
تلك المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا تم الجواب قوله
وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعد اولا للفصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلا يطول
الكلام فيه وكيف في المعنى المعنى النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا
اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية
المعقولة عند كونها قايمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب
ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصل

لا وجود المقارنة ... دون الاستعداد

لاسته فان لم يكن لبعضها كالعما اشلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سيفه فقوم المعنى الجنسى
وحصله نوعا واخرجه عن كونه طبيعة مبهمة مستعدة لمقارنة الفصول لزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع
لا مع كونه على طبيعة الجنسية لو عرى واله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنس باقية
واذا كان حال الجنس الذى يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة
فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقية الاستعداد لها
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التى يحمل صورتها نوعية محصلة غنية
عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال من غيرها اولى قوله
انك اذا حصلت ما اتلوه لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه
ان يعقل فيلزم ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وهذا ظاهر وهو متذكر لما بينه فى الفصول المتقدمة قوله
وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون
من هذا القبيل غير جائز عليها التغير والتبدل اقول وقد بين فيما سبق ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ان انها كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وبما تقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات
فهو باق بها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذلك معقولا عاقلا لذاته ولما يجب ان يكون
معقولا وما يكون مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التى ثم انما لها بالتصرف
فى الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام فى تحريكها
تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس لعلك الان تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى يصدر عنها اعمال
وحركات فليكن من الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده ففى تصريفات
فى مادة الغذا اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل افعالا مماثلة عن غير ارادة
والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى يسميها الاطبا قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على
الابدان المركبة بحسب قربها من جنبات الاعتدال وبعدها عنه كما مر وابعد الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة
بالطبع ويتبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون الالة فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة
الغريزية فالحرارة تعمل على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب ويعاونها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لو لا شئ يورد بدل ما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل الاستعداد المقتضى لاتصال النفس به فيفسد المركب
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما تشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل وتضيفه اليه

بدلا عما يتحلل وهو قوة لا تخلو ذات نفس انضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن
من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما نبانى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية
دايما مقدر بقا ما نلاحق الاشخاص الماضية بعد اجتماع اجزائها لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فلا يحتمل
التولد واما فيما يقدر ذلك لقربه منه وضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الحيوان ذات
قوة تعزل من المادة التى يحصلها الغاذية ما يجعلها مادة تشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المعزولة للتوليد كلية
اقل من المقدار الواجب لتشخص كامل اذ هى معزولة عن شخص جعلت الموجودة فيها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المعزولة فرما تهيا مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك
اذا كان ناقصا وتستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما هى تصرف فى مادة الغذاء قوله لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل وتارة الى غاية
فعل الغاذية قوله وليكون مع ذلك زيادة فى الشئ على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار
يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليحصل من ذلك فضل يعد مادة ومبدا لشخص آخر اشارة
الى غاية فعل المولدة التى قوله اولا ها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضمها الهاضمة
المهيئة والدافعة للثقل قوله ومن ثلث افعال للثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود
القوى التى تقدم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة
الترتيب الذى ذكر قوله والنامية القوة المنمية الى كمال النشوء اقول الماكان الانماء والتوليد معا يحوجان
الى الكثرة المادية والمعتذر تحصيلها والتصرف فيها فكان الانماء سابقا على التوليد بعض السبق والغاذية تخدم هذه
القوى فى تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد
الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشتمال النمو على التناسب فى الاقطار ومنها طلبا طبيعيا
ما يقصدها الطبع ومنها الاعضاء من وقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن بخلافه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله الثالثة المولدة للمثل ويتبعث بعد فعل القوتين مستخدمة
لها اقول هذه القوى ينقسم الى مخصصة مولدة ومصورة والمولدة ينقسم الى نوعين يحصله للبرد ومفصلة اياه
الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وكل التى يسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى يعبر الغذاء الخدمة الغاذية والنادية والمنمية
تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا اقول الغاذية فى اول العمر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل
لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الحاملة لغذيها الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف
المنمية قوله ثم تقف المولدة ملاه وتقف ايضا عند القضيب من تمام النمو اقول يفرغ النفس للتوليد ويقوى

قوله وهو على الاحصار
ليس هو على الاطلاق
الا استنزال وجود الافعال
على وجود القوى

المولى ملاى اى حينا فال الغنى عنه ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن
ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شىء يصرف الى المولدة فيه او لرف المزاج بسبب اختلاط المقوم فصارت المادة
غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية بحاله الى ان يعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل
عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها
ووجود ما يضادها قوله ولما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس الحيوانية التى يفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هى التى يصدر عن شىء يقدر على
الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها يصدر عما
يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هى القوى
المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى متوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها منبعثة عن
القوى المدركة وهى الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة فى الشىء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشىء المكروه او الضار
وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهر وكما ان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم
فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو
المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان ربما تناول ما لا يشتهيه وكذا ربما لا يتناول
ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليها ويليه القوى المنبثة فى مبادئ العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادئ القريبة
للحركات وفعلها التشنج للعضل وارخاؤها له وتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها قوله وتهيأ للانبعاث عنها
اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مزعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادئ البعيدة
وقوله ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانى اشارة
الى الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع وقوله ويطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة
الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة قوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى
انما يطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادئ الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقى
امر ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب
وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق قوله الجسم الذى فى طبعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات
النفسانية دون الطبيعية والا لكان يحركه واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته
وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تاركه هاربا منه بالطبع وهذا محال لان يكون المطلوب بالطبع مهروبا

بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك بالارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف البيان فقد
بان ان حركته نفسانية ارادية اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هى التى يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هى التى يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق
بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا تركه ولا يترك شيئا يطلبه واحدهما ان لا يفعل كذلك
لتصور غرض يوجب ذلك الاختلاف ولما كانت الحركة المستديرة طالبة لحدود ما وتاركة لها وهاربة عن حدود واقعة
تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هى نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستند
طباعى لا عن شىء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة تنبيه المعنى الحسى الذى يتشخص بجميع الارادة الحسية
والمعنى العقلى الذى يتشخص بجميع الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معبرا بواحد يتخصص كقولك والادم
او غير معبر كقولك الانسان اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على تضمن احدهما ان الارادة التى يطلب معنى
حسيا كالغذاء يريد من اللذيذ مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى يطلب معنى عقليا كالحبيب مطلقا مثلا
ارادة عقلية اى متعلقة بشىء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان
معبرا بواحد يتخصص كولد ادم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا نسبة فى كونه عقليا يتشخص بالشخص وانما قيد بقوله
غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثير يحصر كما ان جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين فى المكان ظاهرا قوله حركة الجسم اولا بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية
ولا العقلية وانما يطلب لغيرها اقول يريد بيان ان الفلك الذى يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية
وانما قيد الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة على اتباع ما وقع
البرهان عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تشتهيها لذاتها لانها يحركها الذات بحسب طبيعة او ارادة اضطرارا لان
معنى الشىء يدوم بدوامه ويقال لا يزال له فى انه لا يمكن ان يدوم بدوام شىء له قرار فالحركة التى هى الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وقوله فى تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافى ما ذكرناه لان معنى كونها
المنسوبة الى الاول هو ما دام انه كان انه تقوم ادال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان
الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس لها ولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضى يعقب عند باسمين كله
فلك الارادة عقلية اقول غاية الحركة اما ان يعين او كيفا او كما او كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها
من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات منتفية عن الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر فى النمط الثانى فليس لها ولى بارادة
الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى
تطلبه تلك الارادة ليس معينا موجودا بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتوجه اليه بالحركة والمعين ليس فى الكلية ولا فى كليته
فلو مع كليته يعنى ما به عن سائر الكمالات فاذن المعين المفروض يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى اما

الفارابى اما عدمها لا
لانا ما لانسبى اخر محصل
وذكر ما بعصبيه
لارادته ذكر الحركى كرام
٧٦ معبر فرضى صح

الجزئي فاذا حصل من الحركة الموجهة المعبر عنه ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي يتشخص بالجسم الجزوي الواحد ابتداء كما مر في المقدمة وانما الارادة الموجهة
الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي مبدا لحركاته الوضعية عقلية **قوله** ويحث هذا ان اكثر القاصر
من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة منطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمله
به هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد يعترض فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن يجب ان يكون
للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة
المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله ويحث هنا سر والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هاهنا سرا لكنه لم يفصل القول
فيه الاول في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما حال السماء
فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لنا ضربا من الاستكمال الذي فيه سر والثالث في الفصل
الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فرعيا لاح لك سر
واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح له ضرب من النظر مستورا الا على
الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة
ما كالتي لنفوسنا مع ابداننا فهي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **مسئلة** الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي
فانه لا يتخصص بجزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص لا محالة مقترن به ليس هو هو ونحن اقول برهان بين ان نفس الفلك
التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية عقلا مجردا
ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شي لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين هو اياه لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها
صورة جسمانية على مادة الفلك متقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
كما في القوى التي هي باعتبار اخر صورة كما في نفوسنا ولما انا بينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر
ولنرجع الى المتن فنقول **قوله** الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي حكم كلي وما في كلامه برهان عليه **وقوله**
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان
يطلب مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل لاجل الشي بهذا الدرهم **قوله** المراد من الحيوان تنوعه المنوانه
للغذا ان ما يريده ويتخيله غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بالحركة وانما يتخيل له على الجهة
الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان قد تخيل مطلقا **اقول** هو انه
شك يرد على ما ذكره هو ان تناول الحيوان ما وجد من الغذاء مطلقا ما تناول هذا بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذا

وجد فارادته ذلك كلية انما نحو مراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة
الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا من كل ما احس به لا انه
يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تخيله فيعزم على طلبه وتحرك الى
الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهذا يرجع الى التذ الذي الحيوان والارادة
وذلك لا يدل على انه كان لهذا الكلي مثلا عنه **قوله** وكذلك في قطع المسافة تخيل له حدود جزئية اياها يقصد وما
كان ذلك لما تخيل متعلقا بها ولما كان متجدد الوجود فهو ما عدا الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخص والجزئية
في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك قد ذكر ان المسافة يستمل على حالة اشارة يمكن ان يفرض فيه حدود
جزئية بحسب المسافة بما التي اجزاؤها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل
تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة فالدال يتنقل من ذلك الحد فيصير بذلك الارادة الجزئية سببا
لقطع ذلك الجزء الخالي لا يخلو اما ان يقطع التخيل مقطع الارادة والحركة ويقف المتحرك او لا يقطع بل يتصل الهيا
متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيتصل الحركة وكان استمرار الحركات
لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كليتها اذ ذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي
كونها كلية **قوله** ولما هذا ما يخصص الارادة بشي جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلها بمراد كلي ولا يجب ان يخصص
جزئي **اقول** ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم
كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشي جزئي
كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصيصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك
اينا الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فان ما نقضيه انما كان من مقدمات كلية يجب ان نفعل ثم اتبعنا
فعلا جزئيا ينبعث منها شوق وارادة فتحرك ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوى المحركة الى حركات جزئية
صبر هي مراده لاجل المراد الاول **اقول** وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره
فانا نتصور ايا كنا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان تصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي
قولنا ينبغي ان تصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعنا ما تصادفنا بان هذا الدرهم الذي
في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة معينان الى بذل هذا الدرهم الذي تحرك
يبعث منه القوى المحركة على نهج ما ينبغي فيصدر هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عنا وما ذكره الفاضل الشارح من ان الادراك الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين الشي المدرك والنسبة لا تتحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشي الجزئي يتوقف على حصول المتوقف على تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي فلزم الدور والجواب ان ادراك الشي الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله

في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه والمتوقف على ادراكه له فانه كالمكون في حصول الحركة
في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ابتدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم
قطعا انا لو حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك
انا في الكلية لا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان نعني الحركة
والمسافة والزمان معنى يتخصص الحركة لا اعترف به وبالجملة نقول انا نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على ما قلنا وانما نقول انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين [illegible] قوله
الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من
حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول ويتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة اللاحق
كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية
لما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا تتسلسل فيه لان الارادة لكون الجسم في جزء من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه
واذا وجدت استمر كون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه
في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا يرجع الى الجسم الذي هو القابل بل الى الارادة التي هي الفاعلة
ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتحدث غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة
تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الحركات والارادات الى ان يرتفع شيء
قابل على سبيل [illegible] وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة اللاحق بل هو شرط ما يتم العلة باضافته اليها
وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة
السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على
وجود النفس بل استدل باستناد الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة
المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سببا [illegible] تكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان تثبت
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك
يشتاق بالارادة الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع [illegible]
عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت النفس [illegible] من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء
خاص لتخصص قابله والجواب [illegible] وهو ان العلة الثاني [illegible] ان تعني الحركة واما العقل الفعال فلا
يبعد [illegible] حادثات [illegible] بسبب استعداد في القابل ولا كذلك في وجود الفلك وحده ثم قال وان كنا

ذلك ولكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون ان غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك
العقل فان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المصنف ان النفس السماوية مدركة للعقل ادراكا غير
مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية مدركة للعقل
بذاتها وتحرك الفلك بقوى منطبعة في جرمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحل بما مر وهم وتنبيه اما الشيء الذي يشوقه
الجرم الاول في حركاته الارادية فنوضح بيانه بعد ما نقدم مقدمات فنقول انه يجب ان تعلم ان كل متحرك بالارادة الا الطلب لشيء
[illegible] ان يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العملي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والناس
والنائم انما يفعل وهو يتخيل ان ما يحدث حال ما يطلبه او ازاله [illegible] ان النائم يحيل [illegible] عن حركة
عن تحيله اليه او حالة تكون بين النوم والسقطة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى
في ماء [illegible] او [illegible] واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء ولعله
ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل [illegible] الاخر ثم اقول قد ذكرنا ههنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر فكان من
الواجب ان يبين الشيء الذي هو لاجله غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها
وكان النمط السادس مشتملا على كل الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي
ههنا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذكره في الاستدلال على وجود النفس السماوية ثم ذكر ان الواجب عليك ههنا ان
تعلم ان المتحرك بالارادة [illegible] انما يطلب شيئا يرى وجوده اولى من عدمه وهو مما يتعرض ما يشعر به على الاجمال
ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتعلم منها [illegible] الافعال النفسانية والافعال [illegible] على
ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلوب يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا
وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فانه يتراءى وجوب استناد
هذه الحركة الى غاية يشعرون بها فيمسكون بامثالها في غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبههم وبين ان العابث
والساهي والنائم لو [illegible] افعالهم لغايات تخيلية لا يجب ان يذكروها لان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور
ثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها ووجود المذكور يدل على وجود جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه
بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد يصح [illegible] حفظ وادراك على ما [illegible] النمط الرابع في الوجود وعلله
اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك
والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون تفسيرا لماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسببه

ما هو ذاته كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وسيأتي لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك
ومستحق ان تخاطب بمثل ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد
مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود وذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب
وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك لكن ما ليس
كذلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في ذلك فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهو المشتبه به ومن يجري مجراهم ممن زعم ان قوتنا الوهمية الحاكمة على ما ليس
من شأنه ان يكون محسوسا كلها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس فقط وقوله وان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال العكس بعض لها والجوهر هاهنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء
لا يناله الحس ما يعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ
له من الوجود ابتاج لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان له وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهؤلاء
وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث
هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث
هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص
فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا لما يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس مع لواحق محسوسة كان زمانا ووضعا ملحسين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على الناس لا يكون في ذلك الاين
وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهاهنا موجود غير محسوس وهو الموجود
المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو ان الانسان من
هو طبيعة واحدة من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
فالاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان
الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وحل الاعتراض
بالفرق بين طبيعة الانسان التي عرض لها الاشتراك وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول
موجود في الخارج والعقل والثاني موجود في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا
منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك
فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو كالحال فيما ذكرناه او ذكره كالحال في الانسان نفسه اقول هذا هو الوهم

وهو ان يقال الكم قد اشترط في الانسان كحرمه عن الوضع والكم فالانسان لا يعقل الا وله اعضاء واذا قال
متباينة الاوضاع على ما يتميز منه ونحن ننبه الشيخ لم يستعمل بالفاظ الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال
بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم او الحس لكان الحس والوهم
يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق
والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن مرتبة المحسوسات وعلائقها اقول لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا
موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان الحيوانات
علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم
وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات
وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة
تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل
حق وجوده اقول الحق هاهنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وبه يعرف المصدر ويدل
بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي
يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فالصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه
والمراد هاهنا هو المعنى الاول واعلم ان المقصود من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا الوجود
غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي الاول
كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام مصرح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه وسائر الفاظ
الشارح ظن ان الحق المبدا الاول لما بالحقائق ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك
فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقته ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن كل حكم
على كل حقيقة اشارة الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله
حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست
هي علة لمثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية والغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية اقول يريد
ان يشير الى العلل وهي اما علل للماهية الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم الى ما به الشيء بالقوة وهي المادة والى

والى ما به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة مقارنة للذات او مباينة لها والاول هو
الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علة من الاعداد نفسه او كونه علة للاعداد بان يكون له ايجاد لاجله والاول هو
الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الفاعل والجنس والفصل وان كانا
متقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما وهو النوع مقول على الاخر بانه هو والعلة والمعلول
لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتان اشارة الى علل الماهية
وانما قال كانهما علتان ولم يقل هما علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة كما ذكر والمادة والصورة يكونان للاجسام
المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي تكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لكن نهاية للمادة
لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان في الوجود ولذلك
شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده هاهنا بهما ولم يذكر الموضوع او ورد لفظة
قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغاية الى الغاية بعد
وجود المعلول بل بفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة
الى المعلول شرح اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس
بعدما مثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشيء وتحققه
في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا الفرق بين علل تقوم الشيء الماهية لكونه موجودا
كالفاعل والغاية وبين علل تقوم الماهية وتحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط
والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل تقوم الماهية التي يحقق ذاته في العقل وهي
مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة شرح العلة الموحدة للشيء الذي له
علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما اقول لما ذكر العلل
وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط ثم لا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان
المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد
في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة موجدة والى موضوع يحله والثاني
يحتاج الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني هو المعلول
المركب من المادة والصورة والشيخ حصر البحث فيه بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة
الموحدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة
لصورة السرير دون مادته والى الاول اشار بقوله كالصورة او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة

علة لحصر تلك العلل كالصورة هنا المثال
اكصورة المنفردة والمادة ... الصورة ...
... والصورة ... استا ...

الوحدة فتكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهي علة الجمع بينهما شرح العلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها
في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا
لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث
على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول وماهيتها ووجودها معا وفي القسم
الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ولا يكون معلولة للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها
المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم منه كون الدور
وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم
الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متاخر
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود والجواب عنه
الايات بانه ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب بان الطبيعة مالم تتوجه نحو شيء كان من شانها
لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضيا لها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها
بالقوة ويشعر بما لها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة
لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم
الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كانت في الوجود علة اولى فهي علة لكل موجود
معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لحقيقة اي معلول كان في الوجود شرح كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان
وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته
بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود
علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود
بحسب ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة شرح فهو الحق
بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود لغيره على الاطلاق وهو اسم

من اسماء الله تعالى قال ملخصه في نفسه الممكن فليس هو موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول
يريد ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها
او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول وقد اشار الشيخ بقوله
فليس هو موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته الى ان الحق هو القسم
الاول قال فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة
متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى العلة ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يعود الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر
القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شي خارج
عنها واجب قال الفاضل يمكن ان يورد البرهان عليه من غير ذكر مقدمات ويمكن ان يورد بعد شبهات والشيخ
قرره على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان
الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شي يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجب مغاير لها
ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب
وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز
ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من
وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن
الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان غرضه ان يذكره في اول النمط الخامس وانا اقول على هذا الكلام مواخذة
لفظية وهو ان اسناد الشي الى ما قبله بالزمان محال لانه اسناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا
البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الا في زمانين لكونه في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تاخر لكان اسناد
كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول مراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان
اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله قوله
شرح جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها اقول يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شي خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما هو ان حكم على

كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شي خارج
قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة فكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها
وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره فاوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم
الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شي خارج عنها فقوله اما ان تقتضي علة
ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شي خارج عنها فقوله اما ان تقتضي
علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها وان تلك والجملة والكل شي واحد واما الكل بمعنى واحد
فليس يجب به الجملة اقول يريد بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل
واحد والاول باطل لان نفس الشي لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشي يجب ان يكون متقدمة له
ووجود كل واحد من الاحاد ليس هو نفس الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها
ان يحصل عند اجتماع الاجزاء شي غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع
الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقه بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شي اخر هو مبدا فعلا او استعدادا ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والمركب في الاول هو شي مع شي فقط وفي الثاني هو شي لشي مع شي وفي الثالث هو شي من شي مع شي
ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شي واحد
قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى من بعض ان كان كل واحد منها
معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى كان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى
منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الاقسام
المذكورة دل على صحة هذا القسم قال كل علة جملة هي غير شي من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم
الجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة
لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة معلولات تعرض
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
او لا علة لواحد واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف و بعض
الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الغرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة
الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة بان يقال
بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد لكن ليس علة لنفسه ولا لعلته وكل ما ليس علة لجميع الاحاد ليس علة للجملة
فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما صح جميع علة الجملة في صدر

النسل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك
العلة يجب ان لا تكون علة ايضا لاحادها افرادا كما قد مر انا اسان كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على
الولا وفيها علة غير معلولة فهي مترتبة متوالية سوا كانت متناهية او غير متناهية فان لم تشتمل على علة غير
معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات
مترتبة متوالية سوا كانت متناهية او غير متناهية فان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة
عنها فتكون هنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اسان ع
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول
احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات التي لا يحتاج المطلوب
ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلوا اما ان لا تكون
مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها متي
طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة
بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف وعلى التقدير
لابد من طرفيه الطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب ومما
قدم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدعوى ان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم
منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان بيان المذكور هنا ولا له
لم يورد الشيخ لقلما اسان في بعض النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما
ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق
فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا
غير منكر اقول هذه تنبيه يحتاج اليها في باب توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان
كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان وانما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض
في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف
به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلوا اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس
بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به
الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا مثلا اذا كان ما به الخلاف اشار الشيخ

في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للمجموع المقوم الذي يكون به الاتفاق لوجب ان الكثير كان الذي
منها شيئا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار
المذكور وفيهما اما العروض فلا يخلوا ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهما من حيث انهما المختلفان بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما ومع
معروضة لما اختلفا فيه من التشخيص وما في الكتاب غني عن التعليق اسان فقد يجوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون
الصفة التي هي الوجود للشيء انما هو بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان
السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته كون الاربعة سببا لزوجية الاربع ومثال كون صفة ما
هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقة سببا للتعجب ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا
لصفة هي خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها
كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هنا ان سائر
الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء منها وافاضل المتاخرين قد اضطرب
في هذا الموضع اضطرابا اظن سببه ان عقول العقلا واوهام الحكما باسرها مضطربه وذلك لانه استدل على
ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بما ليس كره استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان
الوجود شيء واحد في الجميع على السوا حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك
ثم راى ان وجود الممكنات لما كان عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على
مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السوا كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما
بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض

على الثلج والعاج والوجود جامع جميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخير
وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على
الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشيا مختلفة لا على السوا امتنع ان يكون ماهية
او جزء ماهية لتلك الاشيا لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما تكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السوا فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر
لازم اياهما من خارج وذلك لان من طرق التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالفعل
ولا اسامي لها بالتفصيل فيقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود
الممكنات المختلفة بالماهيات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجود تلك الماهيات
اعني انه انما يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحلت شكوك هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكما ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماتها التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك
في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه مفصلة واشير الى وجه انحلالها انما اقول من شبهه التي زعم انه
ابطل بها قول الحكما ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو
وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي
الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على
الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحياة واستحالة بزر الدودة [illegible] بخلاف سائر الحرارات وذلك
لاختلاف ماهيات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى
سبب يقتضي العروض هو الممكن لا الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه الا ومنها قوله لما اتفقت الحكما على ان عقول البشر
لا تدرك حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف الوجود عندهم اولي التصور وذلك يقتضي
مغايرة حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي [illegible] يعولون عليه قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع
الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده
مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا يدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر
الوجودات بالحقيقة الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي كأنه

على

واستعداد

لا وضح

لذلك الوجود ولسائر الموجودات وهو اولي التصور فادراك الله تعالى لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا
لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة
الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون
علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات
بتمامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افراد
كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان تختلف مقتضياتها اعني العروض
للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص
على السوا ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود فان لا معنى لتقدم العلة بالوجود
الا تاثيرها وحينئذ يكون الثالث في الفصل المذكور اعادة للتقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشي لا يكون مشروطا بنفسه وانما حسب ان التقدم هو التاثير
لكن الماهية لا يتصور ان يوثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود
مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود عليه والجواب ان كلامه هذا مبني
على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هي وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى
بالوجود وجود اخر بل يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية في العقل فقط ولا يمكن
ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان
الماهية تكون علة لصفاتها وذلك يقتضي كونها موجودة قبل اتصافها بالوجود ولانها لو اثرت به لم يكن
علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اتصافها بصفة لا يقتضي انفكاكها

ان

ما

وجودها

اذا كان كونها موجودا [illegible] الماهية انما تكون علة للصفات عند وجودها

عن الوجود حالة الاقتضا فان انفكاكها عن الوجود وهو محال فضلا عن ان يكون موثرا فاذن لا تتصور
كونها موثرة في الوجود البحت لا في حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا القائل
وهذه المباحث وان كانت موديه الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال الكلام
هنا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه
على مزال اقدامه واجبا لا يتيسر عنا به المنذرين بامعا اشارة واجب الوجود المتعين اقول هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقرير ان واجب الوجود ما لم يتعين
لم يجعله لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب
الوجود اما القسم الاول فمقتضاه ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار
الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود حينئذ لا يخلو اما ان يكون لا لنفس التعينه او عارضا
له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار الشيخ
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام وبين ان القسم
الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لا نفس التعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو
الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية
او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود
لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال ثم بين القسم الثاني وهو ان يكون الوجود
الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره او ملزوما بان يكون معلولا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب مقتضي العروض والتعين معلولا ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجوب
الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون
الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان
استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة
فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة
الموجبة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها فيكون سبب تعينها لغيره تخصصها او لا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذان هما القسم الاول ان التعين المعلول يعرض للوجوب الواجب
المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله وان كان ذلك ما تعين به ماهيته واحدا فتلك
العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وانما ذكر الثالث الى ما تعين به المذكور

ملاوا بجب ومعنى واما القسم الثالث معنى بكونه الوجوب المتحد التعين معلول القسم الاول معنى القسم الثاني

الثاني

وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين
واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الرابع ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهي
محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه
بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واجبا معلولا
للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم
الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منها وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب
وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه
لذلك بل لامر اخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب
الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال
قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم افساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثالث
مع برهان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ومثل هذه الاشياء في ان ما ذكرناه
اصلا انطباقا على متن كلامه والله اعلم والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل
واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليها اللازم والعارض ولو كان احدهما
او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج
عبارية وابطال اسئلة اوردوها على اثباتهما لذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
او معان اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هاهنا ليس بنافع ولا
ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه
سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة
بل يجب ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان كيفيته وذكرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل
وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها
ليس بشي لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شي ومن حيث تشترك
في شي فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة

شعرى اخر ليس يشى اينا لان الطبايع معين بالفصول كالانواع المركبه من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطه ثم هى من حيث كونها طبيعه يصلح لان يكون عامه عقليه ولان يكون خاصه شخصيه فكما
انها ليست في معنى العموم الا ماهية مطلقة كذلك ليست في التعينات الا ماهية اشخاصا ولا تحتاج الى تعين
اخر ولو كان التعين بالعرض لها سلبيا لما كان زعم الشى مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيا عرضيا
وامثال هذه الاعلام يصلح لان يكون مصيرا صورة فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور
واما الايستدعى طولا لا يليق ان يورد في اثنا ما الاشتغال بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى
الممكنات في الوجود ويباينها بعينه فمركب ماهيته فليس ايضا بشى لان الوجود الغير العارض للماهيه
بان الوجود المنافى للماهيات بالاعراض لذلك لا يلزم من يقصد الوجوديه تركبه الانى العبارة على
ان الوجود ليس طبيعه نوعيه يصير اشخاصا محصلات زايدة عليه كما ظنه فاسد اعلم ان هذا ان الاشيا
التى لها حد نوعى واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوه القابلة لتاثير العلل
وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعه نوعها
ان يحمل على كثيرين فيعين كل واحد بعلة فلا يكون سواد ان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجرى مجراه اقول قد بين على ما مر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد
نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد
من الاشخاص قوه قابلة لتاثير تلك العلل لم يعين ذلك الشخص والقوه القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة
او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص لما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من
حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد الاشخاص واذا حصلت هذه القاعدة الكلية ما ذكره بالعرض
فيه مثلها وافادنا الفاضل الشارح ان هذه القاعدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل
ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر التعين العين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا
ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس
ماديا انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشيا المتماثلة
لو كانت هى كثرة محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل والجواب عنه
ان الشى الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ذلك الى شى يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فان تكثرها لا يحتاج الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثرها
واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشيا متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بما يباينها وكذا
على كل الاشيا المتماثلة في امر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بما لاشيا نوعية محصلة

من شانها ان يوجد غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك سقط النقض لذى اورده
الفاضل الشارح بان الوجود مشترك في الواجب والممكن من غير مادة قد يحصل من هذا ان واجب
الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرين اصلا اقول هذه نتيجة لما مضى
واراد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عندكون الذات
مقولة على كثيرين اشارات لو التام ذات واجب الوجود من شيين او اشيا تجتمع لوجب بها وكان الواحد
منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم اقول يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى ويفصل ذلك في الفصول
التالية وهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء
واحد يتقدم المركب كالخشبة للسرير وعن اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشى المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما
ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من
شيين او اشيا ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود
فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه
يعنى الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيين او الاشيا المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له
فهذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهيه ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزويه وهو الهيولى لان
الهيولى شى بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل
واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات
فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت محتاجة الا مفتقرة
الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها عن السبب الخارجى وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة
اجبنا بان الواجب من اجزائه كالمركب يمتنع الا واحد المادة والثانى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب قال ويظهر من ذلك ان هذه المسالة مبنية على مسالة التوحيد والقول بانه مبنى عليها كما
تعسف ما وذلك ظاهر اشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون من غيره اقول

الداخلة في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها
على ما اعترفناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من
خارج فكل ما لم يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم
له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب
الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدأ الاول لجميع الموجودات والا لم
يجز نفي ... انه وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
يجب به لذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده
به فقط وهو معلول له اعني كالكمالات الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو كالاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي
قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها معلولة فليس شيء منها واجبا بغيره وكل
جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود ان بيان ان كل
جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم كما سبق واقول وكل
جسم محسوس فيستوجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان اخر على ان كل
جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيستوجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما هو المشار اليه
فيستوجد كل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض معنى
النوعية قوله من غير نوعه ... الكلام ان كل جسم نوعي يستوجد جسما اخر من نوعه ذلك او من غير
نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه مما مر وهي ان كل ما يجد مثلا كالا من نوعه
فهو معلول فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس
بجسم ولا متعلق به ... واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته اقول يريد نفي التركيب بحسب
الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود
بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض كلامه
هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو هو واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال
واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء كلها وذلك لان وجود
الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك

شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض لما مع
عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على هذا الفصل مما ذكر
فلا وجه لايرادها والاشتغال بحلها وقوله ان الشيخ اهمل في البيانات انفصال وجود الواجب عن
سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات
عن الواجب والنفي لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج
في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته وانما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر
مثله ... فاذ ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود هاهنا انما كان نفي
التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي الحد
الحقيقي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد
لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق
الملزومات ويعرفها تماما فلا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكرته في المنطق ولم تورد عليه شيئا وواجب
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه وربما ظن ان معنى الوجود
لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع بهذا جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع
وجودا الا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع
حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك
الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما يشترك في الجنس هو انه
ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جوهر من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد
يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على
واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل وجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم
انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا
لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزء المقوم
فيصير مقوما ولا لما باضافتنا المعنى السلبي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع اولا

هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة ومعاني الكتاب ظاهرة تنبيه
الضد يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الاول
الواجب الوجود فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير جامع اذا
كان في غاية البعد طباعا والاول لا تعلق في ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح
تنبيه الاول تعالى لا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي
ها انتهى الكلام في التوحيد والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات بما هو قيوم بريء عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته
اقول يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق
الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والترك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي
عقل فلان عهدة اي ضعف وتعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي
الهيولى الاولى وما يجري مجرى المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي من التخصصات العوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر
وقد احاله على ما سبق في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين
الذين يستشهدون به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود
الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات
واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله
عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما سيأتي في علم البرهان ثم جعل
المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية اعني مرتبة الاستدلال

١٠٢

بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقته
فيه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق النمط الخامس في الصنع والابداع
اقول يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير
مسبوق بالعدم على ما سيفسره فيما بعد وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي
يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل
للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه
لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان تمام البناء وبقاء البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري
في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا واذ قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان مفتقرا
الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا وكذلك
الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا اقول الجمهور يظنون
ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو
حصول المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه
حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حملهم التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء الفعل
بعد فناء الفاعل كالبناء والباني والثاني الاستدلال وقد ذكرته وههنا احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل بعد وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا
اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه يسبق الى الاوهام العامية الى قوله
بعد ما لم يكن اشارة الى تفسير الالفاظ بحسب ما يفهمه العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وبقاء البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة
وقال الفاضل الشارح انما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك
وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها
الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند بعضهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهم وان لم
يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن
هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده
انما احتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله

البناء صح

وقالوا لكم فهذا الذي الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى اسئلة لهم الدافع يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منها ما دخل في الغرض دخولا عرضيا اقول لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول ومصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شي الى الاجزاء البسيطة وينظر فيها هل جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليبين المعنى المتعلق بالفاعل اولا وانما استعمل لفظة الحدوث ولم يقل موجود بعد العدم بسبب شي للتخفيف قوله فنقول اذا كان شي من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي لان كان احدهما محمولا على الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشي يتحرك من الشي ومباشرة وبالة وبقصد اختيار او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او شي من مقابلات هذه قلنا لم يفتقر الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشي مفعولا والذي يقابله ويكون لسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيا يمنع كون الفعل فعلا او خصص تكريرا في المفهوم اما النقض فلانه لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار فكانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر هاهنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من الحدوث اذا كان معنى الحدوث يصير بزيادة معنى عليه مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان الحدوث قد يكون حدوثا بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة فالحدوث بالمباشرة يقابله الحدوث بالالة من وجه وهو ايضا قد يقابله الحدوث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتوليد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بان المفعول لو كان مثلا مساويا للحدوث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من الحدوث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكما يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل الحدوث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى

ان المتكلم ليس في هذا التفسير بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون لا يرضون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ومن خوف به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال ولا نعاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحتراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والابداع مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد كانها في الصيغ اشتملا على شي اخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونها وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل مطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل بالذات فاعل بلا ارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشي والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شي ما فقط وهذا ايدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يصير ذلك غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيحتاج ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود ولما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يغير مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشيا وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شي وان كون الوجود بعد العدم ليس متعلقا ايضا لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها

اوصاف تجب باعتبارها لذواتها لا لشي اخر فيبقى ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود الما
فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي مسبوق
بالعدم والاول اعم من الثاني وسيجي في الفصل الثالث لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما
هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث هنا يجب اما المعين الشي المحتاج الى الفاعل او تعيين سبب الاحتياج
وكلام الشيخ يحتمل ويحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند
المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن
الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب
اقول هذه نكتة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن بحمله واسانه فالاولى ان يعتبر انه بان الامر يتعلق
يتعلق ان نفهم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود
بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو
في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر
يحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد
لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويكون له في حد نفسه لم يكن هذا
التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر وان هذه الصفة داية الحمل على المعلولات ليس حال
الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجه انما يتعلق حال
ما يكون التعلق بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجود
المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره لا لكونه حادثا مسبوقا بالعدم فان بذلك
يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن
الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره وقتاما فاذن الواجب بالغير يصدق على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شي
من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
ومن قصده جعلهما صغرى قياس كبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك
المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق ذكر
الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص
ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا
وبسببه بمعنى ان سبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم

١٢٥

وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير
فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير فاذا تبين هذا ثبت ان
التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق بالمعلول كاين دايما على خلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في
الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه
ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا فانهما محل الخلاف ومعنى
قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى
الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود
الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا الخلاف هو ان المفعول في اي
شي يتعلق بفاعله فذهبت الحكما الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف
هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع
لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ
هنا بضائر كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى
موثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير فالدايم اذا كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه
ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكما والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة المعلولة لا بهذا الدليل

يلزم ما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفه فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشي ازليا ينافي استناده الى القادر المختار
ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا اصطلح
عن غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى
محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر
انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس يتفق عليه عندهم الا شرذمة من المعتزلة فانهم يقولون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا القائل اعني
الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء هي صفات المبدا الاول فمنهم من يجعلها الواجب لذاته
تسعة ومنهم من يجعلها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شي ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا
محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفه فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا
الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعليه وان الفاعل الازلي
التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل
ازلي تام في الفاعليه وذلك في علومهم الطبيعيه وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعليه
حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعليه المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانيه على ما سبق بيانه ... الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد الاثنين من الاعداد التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل قبله قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فقبيله اضافة تحدد بعده بعد فيه بالطرو ليس تلك
القبليه هي نفس العدم وقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شي اخر
لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
لا يتألف من غير منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن كان له
هذه مضافة الى قبليه عرضت له قبله قبل لا يوجد مع البعد كقبليه الواحد على الاثنين واما التي يوجد
القبل والبعد منها معا بل القبل بل القبليه عند تجدد البعديه وليست هذه القبليه هي نفس العدم لان العدم
كما كان قبل فقد يمكن ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شي يتجدد ويتصرم

فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجايز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث الحادث
مع انقطاع حركته فيكون ابتدا الحركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتدا الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافه والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصله اتصال
المسافه والحركه وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل
حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم
ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه
الى ماهيته ولذلك رسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه هنا على وجود الزمان
قبل كل حادث بوجود القبليه والبعديه الخاصتين به فانه هو الشي الذي يلحقه لذاته القبليه والبعديه
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشي قد يكون قبل شي قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل
زمان ذلك الاخر فالقبليه والبعديه للشيين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شي اخر بل لذاته
المتصرمه المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشي اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدلان
على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان ويميزهما عن ساير
اقسام القبليه والبعديه بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس بتمييز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما
المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا الا انه لم يلتفت الى ذلك والقبليه والبعديه اللاحقتان بالزمان
اضافيتان لا يوجدان الا في العقل لان الجزء من الزمان الذي يلحقهما القبليه والبعديه لا يوجدان معا
فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل الذي يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع
ذلك الشي ولذلك استدل الشيخ بعروض القبليه للعدم على وجود زمان يقارنه واذا عرفت هذه المعاني
فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية لو
قبل موجود اخر بقبليه اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبليه
لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليه فليس من الموجودات المختصه
بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح عقله في جميع الازمنة وان اخذت من حيث يقع في زمان معين كان
حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى تعتبرها الذهن ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني وتندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب ان يوجدا معا وقد قلنا انهما لا يوجدان
معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا
في الخارج معا وتندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبليه الوجوديه للزم اتصاف الاعتبارات
العقليه من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضه فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو

هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال
والفرق ان الزمان منقسم لذاته فلذلك استحقت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر
ولم يستحق القبلية والبعدية العارضتان لغيره عن مثله ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان اذا كانت
متساوية في الماهية استحال اختصاص بعضها بالتقدم دون البعض الا لامر وان لم يكن كان اتصال كل جزء عن
الاخر ماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثاني ان عدم وجود قبليه وبعديه لا يوجدان
معا في جزء من الزمان من غير زمان تغايرهما فيقتضي ان يكون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان
تغايرهما قال وايضا ان غاية الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا باخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لا نتيا في الاشارة الى ما هو قبل اول
الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد
وان سلمنا ان معناه لم يوجد معه كانت هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه
ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد
معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فقط كان ثمة مضي زمان وذلك يقتضي ان يكون
للزمان زمان اخر قال والقول بعينه ان الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان ونوع الزمان في زمان اخر
فالجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين لبعض الاجزاء
وليس الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل نفس عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر للزمان بذاته واما ما له
حقيقة غير عدم الاستقرار وتقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بسبب
عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا
اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما مشتمل على معنى هذا التاخر
اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فنعتبه
ما هو في الزمان لان الزمان غير المعية بالزمان اعني معه يقتضي شيئين يتفقان في زمان واحد لان الاولى تقتضي
نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي في ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين كان
في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير المعي وبين المعية
ويحتاج في الثانية اليه [illegible] قال لان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي يقع
تغير حال فهذا الاتصال ايضا متعلق بحركة ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قيل فانه يكون العد [illegible]

لا يخلو التغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
اقول يريد بيان ماهية الزمان وبيان ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن
ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يقع فيه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض
والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بمتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير
فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور
في الفصل السابق يدل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن
هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة
لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق
بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة
الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم مقدر للتغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صح تسميته فقال
وهذا هو الزمان وذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين
لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها
وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء متقدم بعضها على
بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة يجري بجريه المسافة ويصير
بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بان ينقسم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم و
المتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها
ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون
في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر
من المسافة معا فيكون المتقدم والمتاخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي المسافة
ويكون ذا معدود بين الحركة فان الحركة باجزائها المتقدم والمتاخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة
اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته
وغرضه بيان ان هذا التحديد الذي ذكره الشيخ وغرضه من ايراده هذه الكلمة الاخيرة [illegible] كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا كان اذا
قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه
غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا

معقولاً بنفسه لكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع
اقول يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع
الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده
هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه والشيء لا يكون سبباً لنفسه وايضاً كونه ممكناً امر له في نفسه وكونه مقدوراً
عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكناً هو امر مغاير لكونه مقدوراً عليه وهذا الامكان ليس شيئاً
معقولاً بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى مصيره منه شيئاً اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهذا امر
اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضاً ومادة بالقياس
اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض
كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض فاما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون
للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجوداً اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض
او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما
يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع
حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء
قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون حادثاً لانه لو كان حادثاً
لكان مسبوقاً بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم
ان يكون جوهراً قائماً بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً الى الغير والامكان مضاف فلا
يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف
ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون حادثاً فهو ان كان موجوداً فهو دائم الوجود وان لم يكن
موجوداً كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضاً او صوراً او مركبات
او نفوساً تحدث مع المواد وان امكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها
بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج

الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهو امر يلزمها لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها وكذلك الوجوب و
الامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون غير واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد
في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاعتبارات
احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزوال الاشكالات التي يورد ههنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته
ذلك بانه موصوف حينئذ بكونه مقدوراً للقادر وذلك نقض بجزء ثم معارضته المعارضة بالممتنعات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفياً صرفاً خبط تقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً او ممكناً والاول محال لكونه وصفاً لغيره والثاني محال لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي
فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجود في الخارج هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء
ولكن وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج ولا
امكان اخر يتبعه العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القسم الاول وقال وجود شيء في العقل دون
الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة
والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودة في الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي احكام عليها
واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلاً لشيء ولا
يجوز ان يكون حالاً في غيره لان صفة الشيء لا يكون حاصلاً في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهي صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة
للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضاً
بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد
ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية
انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمه عليها في الخارج
لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الذي هو في العقل بما هو موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً
موجوداً في الخارج كما مضى في القسم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقاً بموضوع او مادة منتقض
بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه انه

من الفرق بين الماكنين عند تعقلنا لهما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشيا صفة لماهيتها المجردة عن الوجود
والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وما بينا
صفة لوجودها انما يكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده
اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث فتتسلسل العلل بعده ولو حصلت
قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث
معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلانا فالجواب ان الشي لا يحدث
الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوب غير متاخر عنه ولا متقدم عليه وفي
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام متعلق بشرايط تستتبعها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما استبان في العلم الالهي على بيانه مسـ
الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل العدد والزمان والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة الى
ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا اقول يريد اثبات الحدوث الذاتي لممكنات
ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشي متاخر
عن لا وجوده وينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي
على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى
المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشي
فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط
والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويمتنع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وقد يقال
للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلة وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل بحركة المفتاح واليد وهو تاخر

لوجوده

١٢٩

بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر الشي بحسب
حاله بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي
وما سواه فليس بحقيقي لان التاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما التاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان
المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولذا خصه الشيخ بالذكر بكونه باستحقاق الوجود واعلم ان التاخر بالمعلولية
يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قال وذلك اذا كان وجود هذا عن الاخر وفي وجود
الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط
هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو
بيان التاخر بالذات مقرونا في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر
كالمعلول مثلا عن الاخر يعني المتقدم علة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان ذا علة اما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه
وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط
بين ذات العلة ووجودها وليس يتأتى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قال وهذا مثل ما يقول
حركت يدك فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدك او ثم تحركت يدك وان كانا
معا في الزمان فهذا بعدية في الذات وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح على المتقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشي مؤثر فيه وهذا انكار لافادة الفائدة وان كان المراد شيا اخر
فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى
المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر عنه ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشي الذي منه الوجود
على الشي الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات الا الامثلة تعريفه او
اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط
في وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله
من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فانه
لا يكون له وجود بل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ من بيان معنى التاخر الذاتي

المتاخر

شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب
ذاته مع قطع النظر عن غيره انما تكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد
عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده
انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له فهذه الحال
اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون له الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون
له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدم او بلا وجود وهذا
هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللا
فان المستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال وفي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا
لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون له انفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة عن
الاعتبارات ليس ثبوت لها في الخارج فهي ان كانت باعتبار العقل فلا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير
او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم تكن بين القسمين الاخرين فرق لانها
لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها هو ان لا تكون وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار
العقل فانفرادها مستلزم تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون لها وجود في قول الشيخ
ولا يكون له وجود لو انفردت ليست بمعنى العدم والحق يكون معناه انه ليس له ان يكون له الوجود
بل هو معنى السلب وبهذا الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير
النتيجة ان يجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات ~~~ هو حقيقة المعلول

كان العطف الاعطف على الاسم م

متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك افتقار امور يحتاج
الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة
حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف
او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال البرد قوله يريد انه
على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة قد كان وجود المعلول متعلقا بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه
في علته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها فالاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة الحركة

لا تحصل بوجوده الا باحدهما وقوله او غيره كالاشارة الى الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة الحركة غير
طبيعية ولا ارادية والى الحالة التي تكون العلل التي تكون فوق هذه العلل واما الثاني اعني ما يخرج عن ذات
العلة ماله مدخل في تتميم علته بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف لكن ان يستدل عليها فيه وهو ان يقال تلك
الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية اما يكون اما شيئا يضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئا
لا يضاف اليها فالاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف
اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل فعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها
كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة معد الادم وهو منسوب
الى جمع الادم والادم جمع اديم كالمنع والاف وهو الجلد الذي تم اماده دباغه وجمع ايضا على آدمة
كرغيف وارغفة والمنسوب اليه لما ادى بفتح الالف والدال واما آدمي بمد الالف وكسر الدال فالداعي
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة والرجح في قوله حاجة الغسال الى زوال البرد هو الباس الغيم الشتا وهو ضد الصحو
وعلى قوله الدائم اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدمي لا يكون جزءا من العلة الموجدة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان من الامور اجزاء العلة بل ذكر انها ماله مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل
ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم
مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة
علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة
ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها
علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا اقول لما ذكر الامور التي يتم بها
علية للعلة وهي بها يتعلق وجود المعلول عقبها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال
من الاحوال المعتبرة في العلة بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم تكن شيء معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة يوقف وجود المعلول وانما يوجد وجب عنه ولا لما
فرض ابدا كان زمانا بالآية ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو
لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة ولا حال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على
شيء لم يوجد اي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان زمانا بانا به مثله قوله واذا جاز ان يكون
شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه
عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة من وجوده لا اول لوجودها ولا آخر

وهي مشاهدة الحال في كل شيء استجد له حال لا تزول عنها حال ولا معلول لم يبعد ان يجب عنها دايما وانما
قال لم يبعد وان كان من الواجب ان نقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هاهنا ازالة الاستبعاد
فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دايم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شأنها على ان لا اول لها
يمنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هاهنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق
الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر
على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فانه لم يبطل لفظة المفعول عليه بسبب
انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مناقشة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول
اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة
او آلة او زمان اقول هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور تنبيه
وما تقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط اقول قد تقدم ان كل حادث وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم
وهو من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم
سبقا زمانيا وعند هذا ظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط تنبيه
والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة
اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث متأخران عن الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان
قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك
الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع
عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه اقول الحادث لا يكون واجبا
فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى مرجح لذلك الطرف وهذا الحكم
اولي وان كان قد يكل العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل
بكفتي الميزان المتساويين التي لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء اخر ينضاف اليه والى

غير ذلك مما يجري مجراه وذكر في هذا الموضع ان صدور ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون
واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنع الوجوب مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد
الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحدثا ولا يقف بل يؤدي الى الاستمرار بتسلسل الاسباب
الى غير النهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة
الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من
الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل
المختار انما يفعل ما يفعله على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب اشارة مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفي
الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضناهما من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر
فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان
هذا الكلام قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
اي علية احدهما غير علية الاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفهوم ليس شيئا واحدا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف ثم ذكر ما في تقرير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فاذن هما من مقوماته ويلزم منه تركب اما في ماهية
ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا او بعد وجوده سبق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة
الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته
ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما متوسطا لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد
الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون
بسيطة والتكثر يلزمه الوجود واما ما عرض بعد الموجود كما هو عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم
وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واضافته
الاشياء

تلك الاشياء متماثلة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا يوصف الا
بواحد ولا يقبل الا الواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق
الا عند وجود شيئين او اكثر غيرها فانه لا يلزم من تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات متماثلة وهو ان الاشياء الكثيرة عن
الاشياء الكثيرة ليس بمحال فانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه سوى ما به ولا يكفي فيه
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى
قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل
السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما الصدور والتقدم عن الشيء
امر يلحق في تحققه فرض شيء واحد هو العلة فلا يمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور
انما يتحقق له بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين امر اضافي يعرض لصدورها
للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلا منا فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لها وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا تعرض لها ان كانت العلة
لا لذاتها بل بحسب حال اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
منه التكثر في ذات العلة كما مر والله اعلم بحقيقتها — قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب
الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا
فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت
خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة اعيان اشيا وجعل غيره لكن منها
وهو في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها
وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن الغير الذي هو موجود
لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان
هذه الموجودات المحسوسة تعالى قائلين بانها غيرها كك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيآتها وعدد مواد العناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الكائن الحادث في العالم من الحركات
والتركيبات وما يشبهها لا غير والشيخ رد عليهم بما ذكره من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير
محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى
اجزاء والى جزئيات كان له ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون
هذه المحسوسات الموصوفة بذلك واجبة لذاتها باغنيائها عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين فانه ابراهيم عليه السلام

اعلم السبي الرابعه
لم يصدر عنه واحد
من قسمين وجود
اشياء ووجوده
بعدها حي

حكاية عنهم حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه
المحسوسات ليست بواجبة فهؤلاء افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين
بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور لكنهم من
القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجرام هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو الماء او النار او الهواء او غير
ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واستوا علة مفارقة لها واجبة
اما واحدة او فوق واحد اما القائلون بانها واحد فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال
بالاجزاء او العنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون
الذين قالوا بان المبادي خمسة مبدع ونفس وزمان وخلا ونفس وآله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فمنهم الجاعلون وجود الوجود للضدين خير وشر يعبرون عنهما بيزدان واهرمن
وثانيا بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد ومنهم من وافق
على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود
شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة
لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية
له فيكون موقوفة على ما لا نهاية منقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومنهم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن
وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء
هؤلاء اقول لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد
وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من غابر الملتين والثانية الى ان كل ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء ثم ان
الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان
الحال لو لم تكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لوجوه منها وجوه كون
كل الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود وكلامنا
في شيء ناقض علم المتناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على
ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها
في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث

السابقة والأمور المترتبة غير المتناهية ممتنع أن تتحقق وأشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن أن يكون حال من
الأحوال الى قوله منقطع الإمكان لا نهاية له ومنها وجوب ان لا يخلو عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالا يساوي
يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت
التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص والحقيقة
لا فرق بين نفي التخصيص وبين نفيه بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى
ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وجعلوا علة ذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية دون
الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول
ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وقالوا لا يسأل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الآخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه بالنسبة إليه
من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده
هم ومن تبعهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل
عن لم وحيث انما المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء تنبيه وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الأولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح
حال الأولوية فيها ان يوجد شيئا بالمثال أن لا يوجد عنها اصلا وحال الخلافها اولى لامتناع عن بيان مذاهب المتكلمين
شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الأولية
له لان ذلك يقتضي تقدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون
فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز
ان يكون كذلك واراد بالاحوال الأولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا
وفاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وجميع ما يكون
له واجبا لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار بان العدم الصريح لا يتميز فيه
حال يكون فيها الاولى بالفاعل عن فاعليه اولى بالقياس الى ان يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى

امتناع

الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل ويعرضه بذلك الرد على
القائلين بكون بعض الأوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية وهم ولا يجوز أن يسنح إرادة متجددة
الا لداع وأن يسنح جزافا ولذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال
وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ومتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال العالم تجدد شيء حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد سواء جعلت التجدد لأمر يمر لامر الى الملائم من الفعل وقت ما بيسر او وقت معين او غير ذلك
ما عداه او كيف كان يكون لها وكان نيل المال الى ما نال او غير ذلك كان ذلك لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي تساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف
الذي يصير قاسوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة
ومن آيته على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا تتجدد بدون ميع
امر متجدد استدعى اثباته لاحد المقدورات كسوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا كان تعلقها بذلك المقدور
دون ما عداه جزافا وهما مستحيلان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظه معرب معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير
وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان ينضم اليه فكر كالرياضة او طبيعة
كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار الفاعل كالعبث يكون
باعتبار الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للتشهي فقط من غير استحقاق
او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع لا يستقلها بقوله ولذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق
سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل
المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى متجدد
آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال
القول بالارادة القديمة وبأن لا ارادة غير نائبة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع
اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل لعلة
مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غيره كما الوقت فلما فرغ الشيخ
عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين انما قولين بتجدد حال
وسواء جعلت التجدد لامر يسر لحسن من الفعل وقد اشار بعض القول بصلوح بعض الاوقات او بعض
يعني صيرورة الفعل ممكنا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر
نال كعين كان من الحسن الصحة والامتناع كان من الحال او غير ذلك بحسب ما انتم فيه

القول الصحيح وذلك قول نحو شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود
عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
لذوي الاستبصار ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه واما كون المعلول ممكن
الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بينت عليه اقول لما فرغ
عن الاشارة الى منع التعليل مما هو من جانب الفعل ومما هو من جانب الفاعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم انما تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل اما ما يتعلق
بالفاعل فهو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل فهو قولهم الفعل
يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على الزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا الغرض
ضعيف مع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده
من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون غير حادث فقد بينت في صدر النمط على فساده وبين ان المعلول يمكن ان يكون دائم
الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كان موجودا لكون كل واحد وقاما جوزا فوجه
خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على الكل المحصل والا لكان يصح ان يقال ان الكل من غير المتناهي يمكن
ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو
ان المقول بعد الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي
في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يعترفون بامتناعه فانهم يقولون ان معلومات
الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله
قالوا ولم ازل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما والاشيا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة
وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان تزيد وتنقص ويتفاوت كالحوادث المستقبلة
التي تنقضي كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم
والحوادث التي لا ماضيا لها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها وما لا يكون افرادها
في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها
الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا يتوقف كذا على كذا هو ان الشيء
يمنعها بالعدم ما لم يكن ذلك الشيء وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك المحتاج ثم لم يكن الشيء

كان في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع
اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاشيا اشياء متناهية فهو جميع هذه الاوقات
صفة لا تسلبها بالجميع عندكم وكل واحد واحد فان نسيتم هذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا
كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا تفسير المنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف
يكون مقدمة في ابطال نفسه اياه يعبر بعضها بعبارة يستحسنها المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان حسن تورطهم الحادث الذي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان قد كان فيما مضى
وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث الذي في ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له
لا بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهذا قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان
وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا تنقطع بينه وبين الحادث الذي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا
الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث الذي لم يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع
قوله قال الا يعجب من اعجابنا بما نبهنا عليه ان يكون لصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى
الاوقات والاشيا الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
فتنسبها التغيرات اقول لما فرغ من الاحتجاجات والحكومات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هنا وهو
ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا
يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها بعض الحركات السرمدية فتتبعه التغير يعني
الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا اقول مراده ان النزاع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى النزاع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فان ذلك مما رخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة
التوحيد النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك
ومتى وصل اليه وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهو ما من اجله يكون شيء
ما لاجله يوجد والمعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل
فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود فاما
الاول لانه تام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري انما يكون مستكملا بغيره لو كان
فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عن القائلين بالحدوث
الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال

بالارادة فلو فرع هذا العقد وبيان ان الفلك له حركات بل الافلاك سوقه لتشبيه الذي تستدل على وجود
العقول الثابت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انا بينت بان قال لو كانت حركاتها
لاجل السافلات كانت مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت الوجوب حسبما اورد
في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدايته فذكر في ذلك النمط الذي يتلو المشتمل على
الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية
وهو ان الفاعلين لا يكون لافعالهم غاية وايهم يكون لافعالهم غاية ثم اشار الى تعليلات افعال الصنف
الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف
من الفاعلين وسائقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب اشرف ما الغني الغني التام هو
الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيات متمكنة من ذاته وفي هيات كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى تم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك
او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب اقول هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود
من ايراده هنا المقصود الحمل على المبدا الاول ليستدل ان لا يكون لفعله غاية تباينه لذاته واعلم ان صفات
الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما من شانه ان يعرض
له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشيء
والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث
الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشيا ذاته والهيات المتمكنة
من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان
الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير
محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول تعريفه قال الفاضل الشارح قوله فمن ابتغى
في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير
الا ان في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر
فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير شيا اخر فلا بد من افادة تصوره والجواب
كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير
سهل ليس بمنكر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا
الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه بهذا الفصل بان قال المقصود في هذا الفصل ذكر ما هو
الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني

هو الذي لا يفتقر الى الغير من هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد من الحد والمحدود شيء واحد
واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيا واحدا ويكون كلامه هذا
جاريا مجرى من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري كيف صار الاول
تعريفا مقبولا والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو
الذي لا يتعلق بغيره فقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير
لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا للغني
تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا التعريف اورد
الاحتياج لعلمه انهما مستعملان بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي يحسن به ان يكون عنه شيء اخر
ويكون ذلك اولى والبتة من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو الاولى والاحسن حاصلا له فانما هو
ما هو اولى واحسن به مقتضا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب اقول ان قوما من المتكلمين يعللون افعال
الباري تعالى بالحسن والاولوية ويقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه
فلاجل ذلك قال خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي
اسناد نقصان اليه ويقرره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له اما
مطلقة واما اخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء
اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد تستفيدهما ذلك الشيء من فعله ويحصله غيره فاذن هو في ذاته
مسلوب كمال مفتقر الى كسبه تنبيه ما اقبح ما يقال ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا لما يقال له ان
ذلك احسن بها ولا يليق فضالة تجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشيا الشريفة وان الاولى
الحق يفعل شيئا لاجل شيء ان يفعله لعلة اقول هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم
وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة لا يزولها
او يعطلها مع ابداعها او تاملت الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير
تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني
من حيث تم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان
تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية للوجود كله
تنبيه اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لانه منه او مما منه ذاته
فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر اقول لما انبأنا الكلام يقتضي ان يرسم هذا الفصل بالتنبيه الذي قبله
بالتنبيه ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك

وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث
كون كل شي له وهو ايضا اضافي وبعد ذلك يكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية الاشيا كونه فاعلا لها بعينه صح
تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه اقول ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب
السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد او لعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد
او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي
لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول
يريد بتعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيا
ينبغي للمستفيد اي يكون مما هو مرغوب فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض
وهو ظاهر وقال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها ما هو الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي ومنه الاذن الشرعي
كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني فلا معنى لما سوى هذين والجواب
هذا الكلام يعني ان جميع ارباب المشهور من الفقها في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقها
يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليس بحجر عن هذا اللفظ بما يساقي الباب انهم استعملوها على
سبيل النقل الاصطلاحي بازا هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقولا عنه
وكيف لا وعلما اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول [illegible] او طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو
قريب مما فسرناه واعلم ان الشيخ في ايراد هذا الكلام الذي تستحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى التلك
مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله بل يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن
ذلك ثم انه قال القصد الى الافعال الاختيارية لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر الذي سقط
ويسقط فوقع على راس عدو انسان ما فات ذلك العدو فانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب
ان الجواد انما يكون من يفيد بمعنى الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات
لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي مستفادة كالاثر لنفسه لا يسال كالعزم وانما وقع على راس
انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي انحلال
او انضغاط الاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضا ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون
مقتضيا للموت عند انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول
نائب الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدوا
المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة
وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل فلم افتتح الشيخ

تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لا احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود
لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شي يبرد غيره كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات لما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل
بطبع او بارادة فهو مستكمل بفعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى رتبة من هذه المراتب قال
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره
في الفصل الثاني من هذا النمط ولقوله هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيا
لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض فما ظهر
ان ههنا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لشي بعينه عند الاختيار بنفسه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل انه اولى به وانفع
به لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل
فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى
انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من
يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الممتنع نفسه ان لم يكن احسن
بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وكذا بالقياس الى السافل
لانه انما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تنزع كاملة فهي مستفيدة الكمال
مما فوقها وفي صحة تعميم كل دائم الحركة بارادة فهو متوقع احد الاعراض المذكورة الراجعة
اليه حتى كونه مفضلا او مستحقا للمدح فاحترز عن ذلك بجعله اجل من الحركة والارادة اقول معناه كل متحرك
ذي ارادة فهو مستكمل [illegible] عكس النقيض ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود
ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها اعلم ان ما يقال ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شي لا مدخل له في ان الغاية النفع له
ان يكون لا يبان بذلك الحسن يرهه ويجله ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى لما بين
ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بنحو وجه اخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل
لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل نفسه واجب حسن فيكون الفعل نفسه على تلك الصفة مقتضيا لايجاب
الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما هو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له
في ان يكون الفاعل غنيا بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يجله ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى
واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم وجل

والعالي لا غرض له مطلقا

استحقاق ذم فان انتفى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح كل فعل يقتضي استحقاق ذم
لاجل هذا اما ذكر الشيخ كثيرا من فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد
والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول لا يحتاج الى ان طلبت تخلصا الا ان نقول ان تمثل النظام
الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا
وذلك هو العناية ومن جملة ما يهتدى به سبيل تفاصيلها اقول لما بين ان المبادي العالية لا تفعل لغرض في
الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان نظام المشاهدة الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز
ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل
النظام الكلي ويمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات
مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي
افاضة النظام على كمال الترتيب المفصل والاوقات المعينة في جميع الاحوال معقولا كما تفيضان منها وهذا المعنى
هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته ومن جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
الفصول التسعة ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري
فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من يفعل
بالارادة يفعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى ويباين الملك انما لا يختار معنى الغني
جمله ومنافي الجود الذي لا يفعل لغرض لا يقال انما لا نفعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير
لانا نقول الاتيان به منزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولا بثبات ان
الفاعل بالارادة مستكمل بت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما يثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد
انعقنا على عنايته وجب تفسيرها بالاثبات لك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل
بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط
لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الاعتقاد بالمبادي الاول وغاياتها فانها وجب التلقين بين الفصول ان
الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هو الله لانها مما لا يقنا بكثير فيها ومعانيها والاعلى نفي
الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك نفسه في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحل في فصلين
بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والسابع ان الفاعل اذا قصد غير الخير
او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان ليبين منافاة لغير المبدأ الاول من المبادي العالية التي لا اشتراكها
ليبينهما باشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها
وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح الجميع ما ذكرنا خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان زعمت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الانام التي على

نفسه فان الثاني غير المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان
النزاع لم يقع الا فيها وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايراد
على انه يرى تكرار الشيء خطابيه والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال
معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا لذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن
قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما
اذا لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اوليس مفوض الى من نظر في الكلامين
وانصف قد يبين ان الحركات السماويه قد تتعلق بارادة ما كليه وبارادة جزئية واعلم ان
الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفعلها لم يحبها
وكانت ارادة ما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع
او على اتصال بل اما ان يكون مقتضى الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء منها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يجوز زوال حاصلها وهو مطلوب بل كل ما هو حاصل هو حقيقته ليس بسبب
جزئية ولا ظنية ولا عقلية وليس نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى ابداننا
فان يحصل منها حيوان واحد كامل وحاله ان نفس الواحد منا منوطة ببدنه من حيث تتميمه لبطلب مادي
الكائن منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي صاحب الارادة الجزئية او صاحب
ارادة كلية متعلق بما يليها ضربا من الاستكمال الذي فيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت
العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده مشتمل على الطريقة الاولى واولا انه
لم يقصد اثبات العقول اولا مقصده بل قصد ذلك بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية وذكر ان غايات
افعال القوى المحركة للافلاك فلزمه من ذلك اثبات العقول فما فيها قصده بيان ان المبدأ الفاعل للحركة
السماوية نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه ونص هو ان يقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي
لا تتعلق بها امر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضلها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا لما ثبت من الاول ان العقل المحض لا يصحبه قصد يكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر
في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو حسن اولى به والثاني ان المراد الكلي كان
ليس ما يتجدد وينصرم على انقطاع كالكائنات المنفصلة او على اتصال كالكائنات المتصلة بل يكون شيئا
واحدا اما حاصلا بحسب الطبيعة او معدوما دائما والامور الدائمة الثابتة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول

لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لا شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له لم يكن كلا انها
حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا طبيعية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب العوارض
الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد امورا جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال
وقد يحصل له ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هو مضى والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا
فان نفوسنا مرتبطة بابداننا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها وقد صارت بذلك محجوبة بها
الا انا واحوالنا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس
السماء واما نفس السماء فهي اما صاحبة لارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحبة
ارادة كلية مفارقة تتعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة
جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا من جوهر السماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والجزم
وما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا
حتى يحصل ارتباط ويتم الحركة للنفس قوله ولا يمكن ان يقال ان محركها للسماء لداع شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون التشبه محركا لنا عن عقل العملي اقول وربما ان يشير الى ان غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادئ مفعولة تدرس بيان ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه
اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون
لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي يتغير وينفعل من حال ملائمة او حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال
الملائمة فيلتذ ويشتهي او ينفر منه فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على التمام الموجود في الحيوانات
متناهية فاذن هو التشبه بالمتحركات الصادرة عن العقل العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل
ذاته او حاله او لنيل ما يشبههما اقول كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل
مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة
هو العشق فاذن لا بد وان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او
الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان تحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا لا لشيء وهو محال والشيء
المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لنيل
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حالة ما للمتحرك فاما ان تكون
تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة ولم تكن حاصلا فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة

لنيل حال من احوال المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وحينئذ يجب ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن
يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق لا يخلو
من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان لوقف اذا نال او طلب المحال او لادرك
او كان لطلب نيل التشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبيه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته
او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل
ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية مقصودها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال
فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه
ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل تشبه يستقر لكان انما
كان يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل تشبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين
اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبيه لا يستقر قوله فلا ينال الكمال الاعلى بعاقب
شبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يتعرض لما
بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبيه كماله اذ هو غير
مستقر الا على تعاقب لشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا نهاية له واذا كان المتبدل من الجزئيات
الثابتة بالعدد ويستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يتعرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حصل
النوبة الي لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون لذلك الذي المحفوظ دون الزائل
المتصرم قوله فيكون المعشوق شبيها بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة واشتماله الخير الفائض
من حيث هو شبيه بالعالي من حيث هو افاضة على السافل فيكون المشوق منه متحرك السماء مشبها بنحو ما من
التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشوق نفع الاول وشهد ما يعني ما اليه مشوق المحرك هو شبهها بالامور
التي بالفعل يعني المشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة واشتماله عنه الخير الفائض في حال كونه تاما
عنه الخير من حيث هو شبيه بالعالي يعني مقصوده بالقسم الاول هو التشبه به من حيث لبرائته عن القوة
واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حال التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظه يترشح استعارة لطيفة وهي
ان الخير لا يصدر عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في اجرام
الوضع التي هو هيئات فائضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك
الجرم الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير

الثالث اعنى الحركة لا تقع الا فى اربع مقولات كما بين فى العلم الطبيعى والفلك لا يمكن ان يسير فى ثلث منها اعنى
الكم والكيف والاين فاذن خروجه من القوة الى الفعل الا فى الوضع وانما قال التى هى مبادئ فياضه
لان الاجرام الشريفة بعض انوارها على الاجسام السفلية بحسب وضعها والمبادئ ليست ذاتها فياضة لكن
لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعنى فى السماء مجرى الفعل ما يمكن
من التعاقب ولذلك الشبه فهذا تقرير ما فى الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على ان
غاية الحركة السماوية التى هى التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعنى العقل تنبيه لو كان
المتشبه به واحدا لكان التشبه فى جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر تشابه
فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول
قد اشار فى بعض اقواله الى ان المتشبه به فى الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى وقد اشار فى مواضع اخر
ان لكل فلك نفسا محركة ومعشوقا يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ فى هذا الفصل على انه كثير وسند الوجه
فى كونه واحدا فى الفصل الذى يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه فى جميع الاجرام
السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك
طبايع تقتضى وضعا معينا والا لكان التقلب عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك
على كل نسبة محتملة فى طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون
طبعها ان تريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض فى الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض
لا الغرض يتبع لها فاذا السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم
ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل فهو متشبه بما عاليه
به على ما سياتى بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والاقطاب والى ذهب
تصورا فانما يجب حصول المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا فى قليل يعنى
فى المثلاث فلك البروج من مثل القمر فانه يشبه فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج كمالاته التى يقتضيه الى الفعل كما فى العقل وهذا معنى
مشترك بين العقول وليس لا يشبه كل عقل اخر مدخل فى ذلك فاذن المتشبه به شئ واحد والجواب
ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غاية لحركة جزئية بل يجب ان يكون غايات
الحركات الجزئية امورا جزوية يلزمها هذا المعنى الكلى وتلك الامور ان كان اختلاف الحركات فقد دلنا على
انا وان كان ليس لنا الى حصرها سبيل انها تختلف طرق على ما يجى بيانه فلا يكون كل هيولى فائدة الحركة
خاصة والجواب عنه منعا الى ما تقرر من ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ان بعضهم
ذهب فى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كانت يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سوا لها

ان يتحرك الحركة الى جهة اسعف ما الا العرض بالحركة ثم كان يمكن لنا ان يطلب الحركة على هيئة بقاعه لما يحدث
وان لم يكن الحركة فى اصلها لذلك جهة بين الحركة لما استدعت منها الحركة من الزمن وبين جعلها على هيئة بقاعه
ونحن نقول لو جاز ان يوجى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتحرك بالحركة ذلك ايضا وكان لنا بل ان نقول
لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لها الا ان يثل حفظ الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع لها ولاهما لنا
بل اذا كان الامثل هو الامثل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فنفعه يتبع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك قال الشيخ فى تعاير الكبار ان نوما للسمعوا ظاهر قول الاسكندر بان نقول ان الاختلاف فى هذه الحركات
وجهاتها سببه ان يكون العناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكان يسمع ايضا ما قالوا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها انا ادوا ان يجمعوا
بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما
اختلاف الحركات فكان ليختلف ما يكون من كل واحدة منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع
كان يتجه لو اراد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يخص بوصوله
الى الموضع الذى فيه مقاصده والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته
ان يقصد الطريق الثانى وان لم حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك لشئ على
كاله الاخير دايما وان الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى
ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى تحركاتها قصد ما لاجل شئ معلول كان
ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى نقول قائلا ان السكون كان
يتم لها به خيريته مخصها والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها او اعسر
الثانى فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تخصيص حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير
من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة وان لم
يمنع هذه العلة قصدا حسيا بالجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء قال وذلك لان
كل قصد يكون من اجل المقصود هو اخس وجودا من المقصود لان كل ما هو من اجل شئ اخر فهو اتم وجودا من الاخر
ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضه بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل لا
السكون فاذا كان المقصود استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن
حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ نحو السكون
على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق
بين اصل الحركة وهيئاتها بان المتمسك بمثل ذلك فى جعل اصلها لا لاجل نفع الغير يمكن ذلك على تقدير كون الحركة والسكون

بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى النفس هي بعينها داعية الى اسناد
مباينها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف فهنا سبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من
النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب
متقدم على ما تاخر عن الاختلاف وهو يقع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة
قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا لاجله تشابهت الحركات في انها دورية اقول هذا اشارة
الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد وحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه الابعد يعني
العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح ان في كل الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد ثابت
الحركات وان لم يكن متشبها به لكان المتشبه به غيره او شيئا كامنه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وانما تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه
به علة موجبة للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلة قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به في
كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن
ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استناد الحركة المشتركة فيها الا باعتبار العلة
الاولى وما به يمتاز كل حركة من غيرها الا باعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني
ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتشبه لا يجب له ثبات فاذن هي للافلاك ليست
بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو المتشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات
الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة ثابتة لها بسبب شيء اخر اولى قوله بل انه يعسر
الان ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا الشبه بعد ان عرفته بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوابه اذا كان المتحرك مريد شيئا نال منه على التجدد
امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يلحق بذلك المشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات بسبب
افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهدوا اعلم انه كيف يمكن ذلك
وانما يكون منه شبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى
الجسمانية وانت عند ملوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد كل ورتبة
ادرك التحركات في بدنك ثم ان استمتضر بما اخر من البيان منا سياتي كان فيه قاصر اقول قد بين فيما
مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه او شيئا منه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات منها لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه
فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبادئه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران متغايران

على اشيا مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن هنا شيء ما يحصل المحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك
بعد ان عرفت وجود تلك الاشيا بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور مباينتها المختلفة بالتفصيل فان
القوى البشرية المنوطة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كالمباينة
كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك كان يزيل الاستبعاد في تصور
كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوى الخيالية
في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند اشتغال نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تحصل
فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لتلك الانفعالات النفسية كاضطراب بعض او دهشة او تكون او غير ذلك فشاهدة من الامور دالة على
جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال جسماني تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى حال ما في انبعاثها
عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصوره كمالات مبادئه المفارقة الحاصلة لها بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك
مجردة عاقلة من انها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجد في التامل والارتياض في الفكر
لا بالتقليد عن جمهور المسابقين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واتضح بعد ما اطلعت على احوال
نفسك حتى قلت ان بعض احوال النفس الفلكية فاجتهد في باقي العقل واضح وهنا تقدم كلامه في غايات افعال
النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات
العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو في معاني ما ياتي من الكلام قوله تنبيه القوة قد تكون على
اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوى التي للسماء تسمى
الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانتا قد تتلاقيان في [?] اقول النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق غيره لاجله او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم المتصل
وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي الاعداد ولا تناهيه والمقدار
نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الزيادة لا نهاية المقادير اعني من ارادة الانفصال فقد يمكن فرض لا نهاية
في المقادير لا نهاية الاعداد اعني من جهة الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل يعرض
النهاية واللانهاية فيهما ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد يعرض النهاية واللانهاية فيه تكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي يكون بحسب المقدار اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال العمل
نفسه لا من حيث بعينه وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون له ثلثة اصناف الاول قوى يفرض

صدور عن واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون الذي زمانها
اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى تفرض صدور
عمل عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر
اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى تفرض
صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف
القوى بالتناهي واللاتناهي على الاجمال وكان مراده ما يختلف في التناهي واللاتناهي بحسب المدة والعدة فقط
ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر ان
المتناهي وغير المتناهي يتفاوتان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يتفاوتان لغير المعنيين يعني بها ان الحكم اولها
موضوعها اشارة الحركات التي تفعل حدودا وبعضها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل
يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم انه يزول عن كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد وقد يكون يصير دونه غير موصل دفعة فان بين
زمانا لا يكون الشي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا
دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية
واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك
الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان
واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما
متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد
ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد الذي هو حركته عنه انما
يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن بعينه
آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به
آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن

لم يكن المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين
لذلك الحد فقال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة يسمى باعتبار
كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن
لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس
من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد حصول ميل ثان يحدث ايضا في آن
ويبقى زمانا ولا يكون الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين بجهة
واحدة كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير
هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او تعطي الحد
اعم من النقطة فان كل نقطة حد وكل حد ليس بنقطة وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا امثال الحركة لما اذا كانت متوجهة
الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط
بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات المستقيمة المختلفة التي تفعل فيها نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع
يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة
الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي
لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك بقوله عن محرك موصل لان الحجة المبنية عليها عنده
هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا
باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده
في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغيرها
مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عن كونه موصلا الى قوله لا يكون
الشي مفارقا متحركا وانما قال يزول عن المتحرك كونه موصلا لان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون
باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي يبعث الميل اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنها نسبة كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون يصير دونه غير موصل دفعة
وان يفنى زمانا الى آن وجود الزوال في الآن الذي هو مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشي اذا كان
موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشي في ذلك
الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد
عليه امر يعدمه فانه لا يزول او الوارد اذا كان ما يعدم في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان

سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان المطلوب لا يفتقر الى ابانة السكون المذكور كما افتقار

انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي للحركة متوجهة

الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة كما فيهما ما هو اول الحركة ومفارقته وان يزول كونه موصلا وافتقاده فيه اقول

هذه القاعدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها من اعلى الثني وهنا الشيخ

عند اثبات الان الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم هربنا ان عمم في مطلوبهم بان المفارقة

عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اول لها

لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن

لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا

او زال عنه كونه موصلا في آن بعينه فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ

في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة ليست بصحيحة ان بدلت لفظة المماسة بالاماسة فغير مناف لقوله هنا ان تلك

الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فيها ومن جهة المعنى ليست بصحيحة فتبدل الفاظها تبديلا غير مؤثر في

المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادها اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال

في تقريب هذه المسألة والحركة التي يجب ان يطلب حال القوى عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية

اقول قد تقدم في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال

او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب

ان تعرف حال القوى عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل

هذا الفصل ذنبا وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد باللانهاية القوة التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة

اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون كل جسم ذي قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن الا متناهيا فاذا

حرك بقوته جسما من مبدأ نفرضه حركات غير متناهية القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة

فيجب ان يحركه اكثر من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا

اقول هذا حال القول يريد امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوى الغير المتناهية لو كانت جسمانية

وحركت جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون

والقسمان محالان اما الاول فما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فالذي يشتمل عليه اربعة فصول بعده فنقول

لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول فالحجة عليه ان الجسم

لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض

حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل

ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة

معينا من ذلك المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المعاوق انما هو في القاسر بحسب

طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم

الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر

من معاوقة الاصغر فاذن التحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل لانه تبين

مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ولما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة

التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك

الجانب ايضا متناهيا ويكون غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما هذا

ما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقسر جسمين مختلفين لوجب ان يكون

تحريكه اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة

الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه

بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي

اورده الفاضل الشارح عليه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه

انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون

الشدة على ما مر ثم اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد

كل يوم على ما هو متناه رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يمكن

الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون منتجا لتناهيها قال والقائل ان يرد عليه هاهنا بما رد به هو عليهم

بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم

عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هاهنا كون

القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل

من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا

في وقت امتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون

على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال

اقول الشيخ احكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها

لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه

في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وقد يوصف بهما

وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك

ان كل ما يمتد متوهما في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة للامتداد جهتان يمكن ان

ذلك الامتداد في الحس معا بالتناهي او يوصف في احد جانبيه وبسلبه في الاخرى عنه والحكم بالازدياد و
الانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة و
لا تناهي بسلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على
ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر بينه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما
كانت نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي المستقبل لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ اما
بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة
الاخرى فاوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها اذا كان شيء ما محركا جسما
ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا ممانعة
اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها
غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك مقدمات ثلاثة اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه بل كان ذلك للقوى التي تحله كما مر فاذن كبره وصغره اذا فرضناه مجردين
عن كل القوى كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ممانعا عن
القوى الطبيعية لجسمها اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل يجب ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة
بالطبيعة اذا حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم خاليا من المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم
فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوى فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما
كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو بالطبيعة بحسب الفواعل لا غير القوى في الجسم
الاكبر اذا كانت مشابهة القوى في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر بالاطلاق تشابهتا مطلقا
بان قواها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان
القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام تناسب تناسبها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة
فيها متجزئة بتجزئها والفاظ الكتاب واضحة فعلى هذا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك
ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك
لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة مثله اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في المدافعة في
منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان الحركة

لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوى في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين
واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركات في حكم ما يتفقان والمحركان مختلفان
اشارة الى ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهو كون التفاوت هناك بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله
فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان على حاله على ما مر وهو
انه لزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول كما مر وقوله
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا
البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر
لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوى الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم
يلتفت هاهنا الى ان القوى ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يستدعي
تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناسبين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب
واعلم لما ذكرنا ان الشيخ اورد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك قسمه بامتناع صدور
قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على
امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان
الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يدل الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن القوى التي هي حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة
والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك
بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر
تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب
لكن لما كان المقصود هاهنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى
الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول ما هو المقصود فالقوى المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي
مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة
غير متناهية وانها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي
السماوية فاذن ثبت ان القوى المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فاستبان ان القوى المحركة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن

مفتقرة في التحريك الى شي يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك
الشي هو عقل ولا محالة فيكون ذلك الشي هو السبب الاول المحرك للسماء فاذن القوة التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة
عقلية وهم وتنبيه ولذلك نقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المبدا
للتحريك اما عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي بينته هو محرك اول ويجوز ان يكون لا ملاصق
للتحريك بقوة جسمانية اقول قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو
قوة نفسانية جسمية وهنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فيه على ان ذلك غير مناقض لان
الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه اخر واعلم ان تحريك النفس تحريك
فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث
انتساب العلل اليها باعتبار غيرها عنها بانتسابها الى سائر العلل مبدا قريب وبه يتحلل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متماسين وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان جاز ان يكون متناهي التحريك بدوام التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع اقول اعلم انه يجوز
ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا اخر ثم تصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر
عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية
غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير ناشئ على سبيل المزاولة وانما
منع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط اعني المزاولة انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية
فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الابدية هذا خلف فنبه
على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يحدث
منه في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على
انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها
تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على سبيل
الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المزاولة وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط
واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون
علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شي من القوى
الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انتسابها الى العقل دائما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا تتجدد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى
ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فتتصل المتجددات في المحرك
والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو عقلا ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال

١٨٥

عن العقل فليس بالراي [illegible] الشيخ [illegible]

الى طبيعة او قسرية انتسابها الى نفس واما احتمال كون قوى الجسمانية قوية غير متناهية بحسب انفعالاتها عن
وانفعاله اشارة فالمبدا المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية
شوقية يحدث منها الحركات السماوية نحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير
متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في
النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المسالك
قد شهد بان كل محرك كل كون تحريكا غير متناه فذاته غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية وعقل عند كثير
من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعلة اولى ولكنه تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة في جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض
او بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يعجز ان يقول النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز
وذلك ان الحركة بالعرض هو ان يكون الشي يعارضه وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اقول قد تقدم في بيان كثرة العقول ان قوما من المسلمين ظنوا ان المشبه به في جميع
السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكر وجه كل واحد
من قوليه فكذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحريكها
بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك اخر ولا
يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك هو العلة الاولى والعقل
الاول وسائر ما عدا ذلك لواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون علانية مذهبه وذلك انه صرح بان محرك الكل له تحريكا غير
متناه وبان التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان يوجبان ان محرك الكل كل حيز هو مفارق
لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين وانا جمعا والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات
عقلية وهي مبادئ لشوقاتها ويقرر ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسمانية لما مر في النمط
الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما
يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمتحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة
بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس
الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم
ان المحصلين من اصحاب المشائين لا ينسبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون منهم لا يذهب الى ذلك
فان الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد قال ان العامة والفيلسوف يتبع عدد الكواكب المتحركة
على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي

[illegible]

ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل محرك معشوقا على حدة وما سطوس يصرح ويقول ما هذا
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة على انه معشوق
مفارق اشارة المعلول الاول ليس فيه جسمان لوحدانيته ولزم كما علمت انه لا يكون مبدا الا الواحد بسيطا الا الاسم الا
بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيصح لك ان المبدا الاقرب لوجوده من اسنا وعن مبدا فهو
حسمان يمتنع ان يكون كانا معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ملاقيهم فيه بغير توسط فالمعلول الاول
عقل غير جسم ولكنه فقد وضح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها
العقلى اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقال الفاضل الشارح هذا الفصل
مستمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الى اثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه
كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون عنه الا الواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيمتنع لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون هو فاعل
شيئين ولكن وجود الجسم عن مبدا فقد حسمان يمتنع ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط
الاول ايضا انه ليس واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحد منهما فان
الحلاف المركب مسبوق بايجاد اجزايه ويوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول
الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل مجرد واتضح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو
اما محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن المادة تنبيه وقد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد اقول
هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها مر بيانه ولذلك سماه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا ذكرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة معشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الثانية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل
ترغيب على معرفة عللها الفاعلية وبعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية
ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل ما يطلع عليه اهل تلك العلوم فيه على سبيل
الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارة والى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق
الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة

الى جسم متحرك فيه بالذات وبحركة ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرتفع زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية يتفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا
ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه جعله بدنه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك
هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النسق المشهور وان كان فيما بينها خلاف والمتأخرون زادوا
فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل
كوكب مشتملا الى اجسام كثيرة بعضها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة
وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالسرر
والحلق والاهليلجات وجعلوها منضودة في جوف مشتمل عليها وهو عين فلك الكلي ومنهم من جعلها في
حركتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخائها او تارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال
الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون
الذين يراعون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة
والمعلم الاول ذكر ان الجميع يقرب من خمسين فانوقه والمتأخرون المحققون بعد ما دبر بطلميوس الفاضل
اثبتوا لكل كوكب فلكا مماثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر له يسمى بالمايل
الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمايل يماس محدبه محدبهما ومقعره
على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا
الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى
حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها
بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وارادوا للعطارد فلكا اخر
خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على افلاكها وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وهو المشتمل عليه وتكون
جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا القدر ستة وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة
منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى بالحركة
الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة التامة البطيئة ويحرك

ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الست التي فوق القمر فانها لا تتحرك الا بالحركتين المذكورتين
وتستلزم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وتركيب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات
العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لمحاذاة … وطي
الفلكين المظلمين على ما نقلنا من ذلك الناظر … محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار
الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت وفقا لما سبق لاجل هذه الحركات
الا ان الامر لم يتحقق بعد على ذلك اتفاقا على ما سبق ذكره فهذا هو القول الجملي في عدد الافلاك ونسبه وبه يظهر لك
على صورة ذلك ان كل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل
التدويرات او كوكبا مركوزا فيها هو مبدأ لحركة مستديرة على نفسه لا تختص الفلكية ذلك من الكوكب وان الكواكب
تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك وهو كذلك في ذلك …
انك اذا تاملت حال القمر في حركته المتعاقبة واوجيه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان كذلك الحال
… حركات الكواكب او حركات فلك تدويره لم يعرض كذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة
كثرة النفوس المحركة للافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمكم على اصولكم واعلم انهم اختلفوا
اتفاقي حركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها مع افلاكه منزلة
حيوان واحد ونفس واحدة تتعلق بالكواكب اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق
نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية ثانيا متوسطة بالقوى المحركة المنبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب
في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين
المحيطين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة
اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك فان كلها في
… اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما
القمر فانه لم … يرى فيه بالانعكاس … اجساما موجودة …
… ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم … لحركة استدارة لكن الحكم
المتعلق فيه مشكل … لا يكون شيئا موجودا فيه لوجب … بغيره عن وضعه الطبيعي
تعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ … في الكتاب … ان
لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه … ذلك عن الكواكب …
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب …
… على صور المثلات ثم ان الشيخ … المذهب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تحركه الافلاك

بحركة … فان القول بكثرة الحركات المقتضي لكثرة المحركات مبني … على امرين احدهما البرهان الكلي
المبني وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع والثاني ما اشار اليه بقوله وان الكواكب تنتقل
حول الارض الى قوله لانا نعرف ان اجرام الافلاك والثاني برهان جزئي وهو ان الرصد دل على
موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند
كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في … هنا
في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور … العقرب يكون ابعد عن الارض من اوجه الثور
… القمر فان اوجه … وبان موافاته حضيضه مرتين … وهو عند كونه في اول … الجوزاء
والحوت فاذن لو لم يكن الفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض
ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسرا من
… جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة المثل جميعا الى خلاف التوالي احد
عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه … من الحركتين فضل ما … اختلاف الجهتين وهي حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزءا وكسرا وهو التقريب … ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج
الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج … احد جانبي الشمس على
بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير … الجانب الاخر على بعد ثلاثة عشر جزءا منه وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها … الى المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج
ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من
الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بتلك
… بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها
من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار
بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع
الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان
خارجا المركز اعني المدير والحامل والاوج يتحرك بحركة المثل البطيئة المتشبهة في زماننا الى اول العقرب وكان
المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي … الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي … وكان
التدبير … مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين … اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع
ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف … الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب … في الاكثر
… مثل … البعد بين الاوجين فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى
اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دور استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض

المدبر ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين منها ويكون اقرب ما يكون
المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى
اقرب منها الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس
من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في وجهيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة
وذلك بما تقتضي الحرب يكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكوكب انفسها فاذن لا يقع حركتا في الاجرام
الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم
الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما
ثم قال لا يقال اليس ترى الرحا متحركة الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة
في حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة
منها فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين
متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فان الجسم الواحد
لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد
تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات
المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى
متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هو بالقياس اليه بالذات احدها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه
لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فلا محال
ويعلم انها كلها في سبب الحركة الشمسية على قياس واحد ويعلم انه ليس يجوز ان يقال ان لها بما ان يقال ان
السافل منها معشوقه العالي هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف
الحركات يقتضي اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما بين ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل
انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ما كالمتشوق غير متشاو
مطابق يتطلع الاحتياج به وهكذا الرأي مما قال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى مقراطس
القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله مادة بما قال اشارة الى انه مذهب قوم ولما تمم ابطال هذا الرأي
في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض هنا لذلك واذا بين انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها التي
كان للاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين منهم بنفسه يكون المعقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها
العقل المخصوص بالافاضة الى عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي يثبت

الشيء اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان تحديد الكثرة بالدليل مما انقطع
بان العقول ليست اقل منها اما كونها اكثر منها فمن المحتمل ان لم يدل على امتناعه دليل ويعلم انها مختلف
انواعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاول وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها كونها عديمة القياس
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها
والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والمدارات والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه
فاذن هي مختلفة الانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يعني اشتراكها في
استدارة الاشكال والحركات وامتناع قبولها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي بها جنس
يشملها وهي الاولى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فهل يمكن ان يظن
هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هنا توضح منها
بيان ذلك كل هذا هو الحث على تعريف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر
مفارقة واوعد لبيان ذلك اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بحيث ذلك
الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة
وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم
الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان مع المحوي امكان ان يتشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه
وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته
فليس شيء من السماويات علة لما يحيطه والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة بعده مشتملة
على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم
منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة لما
مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اذن والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكانت علية الحاوي على
تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما
حل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه بطريق خاص
وهو استلزامه لوجود الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالتنبيه فان سلوك الطريق الخاصة احوج الى
الدقة من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون
علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصها معينة لم توجد في الخارج

والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة
فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب
فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان بل ان كانا ممكنين في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير
الحجة بعد تمهيد هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى
وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر مقارن لاعتباره وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون
هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان
الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لا انه هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته
ليس معناه ان الخلاء ذاتا ما والمقتضية امتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والتغاير
المحوي هو نفي ما تصور فيه فان المحوي من حيث هو ملاء لا تصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا تصور
الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا عني هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كونه مع معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان النفي الذي يقيد وجود المحوي
هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء يحكم بوجوده عنه بالمعنى المذكور ونعود الى الكتاب
ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدنا الامكان متعلقه هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد
تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو
المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي
وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى
المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص العلة كان معه للمحوي
امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي
مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجود الحاوي او غير واجب مع وجوده
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون
ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع
بذاته بل بسبب هذا فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله علة لتشخص المعلول تكرار لما مر اولا والاولى حذفه ليلا يتشوش نظم الحجة
بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول لا الانسياق على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع

لانه لم نفرد هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعد فالانتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي
المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب الخلاء او لعدمه اعتبار معه ولو قدرنا انه
افاد ذلك لما دام البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء
مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم
البرهان فان اخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا قول ان لم
اجد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول
على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء هما معا ثم يتم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
الى اخره فان ذلك يصير نظيرا الى المتصله مقدما على نظيرها الاستثنائي وسقط منه ما توهم التكرار ولا يبعد ان
الاصل كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غلط الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح
بان الحكم يكون مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع
الحاوي فيلزم تقدمه على المحوي بالذات فيقتضي تقدم الحاوي انما هي علة وجود المحوي فليس متوجه لان المعية
المعية في الموضعين مما لا شتراك اللفظ على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية من حيث يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتيهما في الماهية لا يمكن ان ينفك احدهما
من الاخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي
فغير مذهوب اليه ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم
الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك
لان الوهم انما يذهب لا بشعوره بتوهم مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول
لا يستغنى بها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه
واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب السعة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي
اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر انه مع انه غير مذهوب اليه بالتوهم ليس ممكن على ما سياتي من بيان
امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه ان مجرد التلفظ بالشرف
خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب
اليه بالتوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي في البرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعة
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو
ومحوي سواء كانا عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد تعرض هنا كما عرض
فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان
وجوده بحسب امكان المحوي اذا كان علة سببا للمحوي فيكون المحوي مع وجوده امكان حتى يحد

ان يكون فاعلا فلا يمكن ان يفعل بمادة لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا
والفاضل الشارح على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا ثم نافضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم البارى تعالى بعض صورة في ذاته فذاته
البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما نقله المذكور فباطل لان الشي الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا
لشي واحد فان الفاعل يجب ان يوجد معه المفعول والقابل لا يجب ان يكون معه المقبول بل الامكان والواحد
لا يكون نسبته الى احدهما بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف القبول والمفعول فقد يكون مثلا
كالنفس فانها قابلة لما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة
الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها فهما ليسا بواحد فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله
الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا
للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يمتنع ان يتاثر من المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا
فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك الصور وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق ما ذكرناه في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان
صور مقومة لمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كالات قوامها بمواد تلك الاجسام فلذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شي
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضي كل شي بل ما كان مقابلا لجرمها وصور
قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم
بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا
عن ذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له ولا لما كان فاعلا لغيره بمشاركة الوضع هذا خلف المقدمة
الرابعة ان علة الجسم يكون علة لاحد جزويه اعني مادته وصورته وهذا اظهر من ان يحتاج فيه الى بيان وبعد تقرير المقدمات
نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة
بالاجسام والتي هي كالية لها بعض النفوس انما يصدر عنها انما لها بتوسط ما فيها من محلها اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولا توسط الجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما
او احدهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا يكون لها اسباب للهيوليات ولا
ولا لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدات لاجسام
اخر لصورها تخصيص علتها او لعوارض اشارة الى الكيفية فانما الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها
لتبدل صورة فيفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل ماء مجاورا لها بالتسخين مستعدة لقبول صورة هوائية

تجرد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض انما يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند
صيرورة تلك الاجسام معدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي
يعد الاجسام للسخونة والسخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة
على اثبات العقول قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود
الا واحدا فقط لا يشاركه شي اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد
علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مبدا الا بتوسط احدهما ولا مبدا الجسم بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول
الاول جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر
ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة الجواهر هذا الفصل بالعلة ثم انه شرع في بيان مراتب
الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية وامتناع كون
الواجب تعالى مبدا الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او شيئا احكام ثلاثة احدها ان
المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولا جل هذه الفوايد رسم الفصل ايضا بالتفصيل
وليس يجوزان يرتب العقليات برتبتها ولزم الجسم السماوي عن اخرها الا ان لكل جسم سماوي
مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي يتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يشترك في الوجود مع
استمرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزوم وجوده ما نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات
اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعد ما وذلك لان العقول لو انقطعت
قبل انقطاع السماويات لبقيت الاقصى منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن
العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول
علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علو الافلاك للتوالي
لمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان
الحكم الجزم فيما علا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بجوز
ما لم يجزم هو به ضعيف فقد صح اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي اقول الا ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول مع بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه

كالامثلة اللازمة لها التي ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وجهين فاذن في كل شي واحد كما مر قوله
ملخصا اوله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل
وانما ذكرهما هنا لكونهما متوسطات للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على ان اسنادهما الاوصاف
المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الصورة منه مبدءا للكائن ولامر الاشبه بالمادة منه مبدءا للكائن المناسب
للمادة اي ينبغي ان يستند عليه العقل التي بحسبه الى الحالة التي لها بالقياس الى مبدايه وعنه الفلك الذي بحسب
حالها التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكما له القياس عليه عن مبدايه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة
ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بالامر الاول للاول الذي وجب به مبدا الجوهر عقلي وبالاخر مبدا الجوهر
جسماني ثم اشار بقوله يجوز ان يكون للاخر تفصيل انقسام الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسمين الخ
تفصيل حال الفلك انه الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل
فان الحالة الاولى صارت مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها ممكنا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون
الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل ذلك كون الماهية والامكان عرضين في ذاتها وجهين منهما كانت المادة
عرضيه باتحادها وجود سببا للصورة ولاجل كون الماهية مقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه
من حيث الوجود كانت المادة مقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل
كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان الصورة شريك العلة على المادة فهذا ما اورده بيانه وانا اطنبنا
القول فيه لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية وقد تحيروا في هذه المسالة فان منهم
الجلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكما والتشنيع عليهم وقد تشنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة لشنيع الموحدات النقلية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان شيئا ما ليس في تعاليمهم واسندوا
معلول الى ما لا يسندوه على العلل الفاعلية والترتيب والى الشرط وغير ذلكم الى ذكرنا فيما
اتصفوا ويتوسا بسابهم عليه وانا الفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسالة الى الوهن والركاكة بالسبب
المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ حط في هذا الباب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر ثانيا بانه انما يعد
عقل عقلا عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب ثانيا لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يعقل فان الحجة غير لا ينبغي هذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل
الذي في موضع من كتبه التي وصل الى الشفا والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من نسب اليه جعل عقله الاول للوجوب لوجوده مبدا العقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى الناقل
ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدا الفلك فعلى ما ذكره ولا منافقة بينهما كما مر وانما

الجميع التي ذكرها ان كانت في امثلة في هذا الموضع على ضعف بل الحركت قد تكفي للشيخ في موضع بحسب السبب
الصمدانية فضلا عن شرفها ثم انه استعمل ما ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها امور
عقلية في هذا الموضع ولكن يجب ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات
وما يجري مجراه والجواب عما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست علا مستقلة بانفسها
بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بلا تنافي كما مر في الوجود
واما كونها امورا مشتركة على التساوي تلبيس كما ظنه بل هي مما تقع على ما ناله عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر
في الوجود ثم قال المعلول الاول يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا كان الجملة لا والجواب ان المعلول الاول يعني
يطلق على العقل الاول وعلى جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول وكمالاته فيطلق على العاقل الاول وحده
من غير ان يعتبر معه شي من لوازمه فعلى التقدير الاول لم يصح الحكم عن المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا منافقة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بعد البيان يجب
لا يمتنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدا قوامه بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شي واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شي بمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة
لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول يجوز ان
ان يكون مركبا من مقومات وجه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس
وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزا الوجودية بما يجري مجرى الاجزا في العقل ثم قال بعد كلام
طويل ولو قلنا مثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت
مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا
لثبوت الغير كان دورا ثم قال الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الصوري والاشبه
بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو
الذي قال في برهان الشفاء في باب الرجا العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه يخلط فليت شعري
كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند سببان احدهما اتم وجودا
من الاخر الى مسببين كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من المسبب الاخص وجب استناده الى السبب الاتم لان
المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظاير كثيرة اجلها قال الشيخ في سائر كتبه في
هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم شكل اجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي الذي هو مكان
يتبع حال علته في انها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدا لها اعني الطبيعة
الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن

الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك الامور دون ذلك من تفاصيل الا
كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط
وما اوردوا من الشكوك الفاضل الشارح على تمام [illegible] وليس اذا قلنا ان المختلفات لا يكون الا عن المختلف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون المختلفات التي في ان كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك
تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول تقرير الوهم ان يقال اذا كان الجهات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك معا عنه ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الجهات فاذن يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى غير نهاية
والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك القول يشتمل على كلي موجب من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والمطلوب في كل من العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات [illegible] فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي
اقول لما كان المبدع لا يحتاج في ابداعه الى توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي وجد من الاول
تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول
الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس على ان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية ليس الا عقل
واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان ولا يحتاج لامرية دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان
صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول ولا [illegible] لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه بنى دعواه هذه على ما ذكره في تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة ان الابداع
للشيء على ما ذكره هذا الفاضل هو الايجاد من غير توسط فلان لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل
الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهنالك [illegible] ما ينبه ابو البركات البغدادي اخذ من كلامهم ليس بشيء وما في الفصل ظاهر
ولا وجه بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول على الافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع
[illegible] فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
المعاونة فيه ولكن لا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور اقول يريد ان يبين صدور ما في عالم الكون
والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة ونسبها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم
عنه جرم سماوي ويسمى العقول ويعرف بالفعال وقوله لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع
انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل يجب ان يكون شيئا [illegible]
ما هو مشتمل على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن
وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى حيث

شركة ومختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورهما بما يوثر فيه اختلاف
في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكهما بما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية
يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة تأثير
في وجود المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبادئ ما للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة
في النوع والجنس لا يكون وحدها لاشتراكها من واحد بعينه علة لذات واحدة بل يكون بارتباط واحد يرد ما الى
واحد كما في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي تفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة
فيها رسم صور العالم السفلي من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول
الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المقتضية
الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم منعتم امكان كون
الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة
الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة بل هي معينة في حصول ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والحركة
في حدها كما مر [illegible] اما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في موادها بحسب ما يختلف من استحقاقها
لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر
الصورة وبين انها صادرة ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب استحقاقاتها المختلفة
المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون لاختصاص
المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته منه يجعلها على استعداد خاص بعد العام
الذي كان في جوهرها فاض من هذا المفارق صورة خاصة اتصفت بها تلك المادة فاذن هناك تخصصات مختلفة
وتخصصات المادة معدات لها والمعد هو الذي يحدث في المستعد امرا يصير مناسبته لذلك الامر للشيء بعينه
اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى به من فيض الصور ولو كانت المادة على
الهيولى الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور لا بما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك لان الاختلاف
ايضا نسبة الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بمادة دون مادة الا لامر خصوصي بها وهو الاستعداد
فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته [illegible] بسبب
تغير المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فحينئذ [illegible]
الصورة الهوائية عليها وزوال الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق [illegible] ولا يجب ان يكون الاختلافات الا للاجرام
السماوية تفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط [illegible]
وهناك توجد صور العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة وذكر انه بدأ ذلك

الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصل كرة كرة على المركز بما يلي جهة المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير
الذى كان يخالفه العود وهذا سبب اجمالى واما التفصيلى فقد وقع عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا
ان قوما من المحصلين في هذا العلم يعني الكندي وعن شيعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء
ما ينتج شيء فلزم من حركته له التسخين حتى يستحيل نارا وما بعد عنه بقي ساكنا فيستحيل الى البرد والكثافة حتى
يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض
ويقله الحر وقلة الكثف يوجبان الرطوبة فان اليبوسة اما في الحر واما في البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر فتغلب بكون العناصر ثم قال ان ذلك ليس يتبرهن عندنا لمعنيين لانه يشبه ان يكون الموجد او الجسم
ليس له في نفسه احدى الصور المقومة انما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل وجوده بمجرد
الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورة اخرى تسمى الامتداد
وان شئت فلعل حال التخلخل والحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم ليس جسما بحيث تتبع غيره في الحركة او يسكن
الا وفيه تحت طبيعته لكن يجوز ان يكون الا مقتضى طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار تسخن بحيث
الحركة والبارد تبرد بحسب السكون قال والشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث
بالشركة بعض البيان من الاجرام السماوية اما عن ابعد اجرام واما عن عين متحصر فلا يسع حد على كل واحد منها ما يهيئها
لصورة جسم بسيط فاذا استعدت ماهيتها الصورة حدث وكون ذلك كله نفسا عن جزء احد وان يكون هناك سبب
يوجب انشاما من الاسباب الخفية علينا ويجب فيها نسبها من السماويات وامور منبعثة من السماوية امتزاجا
مختلفة الاستعدادات لتحدث بعدها وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي
هذا العالم اقول اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما نسب
العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذات الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع فتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لتحليله الجسم المتسخن للصعاده وبسبب التحليل او
الصعود لاخراجه من موضعها الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات
فكالهيئات الثابتة على الطبايع والصور والنفوس التي بها تشتد الانفعالات عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية
التي هي مبادي حركاتها تنشر منه الصور بحسبها فعالة في موادها او مواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة
لهذه الاجسام الى ما تجب بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من
الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويات انما هي منبعثة
عن جوهر مفارق بل المراد منها تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي انفعال عنها وبعد حصول
الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور
المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره

تكون
بحسب اختلاف صح
بحسب اختلاف صح
المراد

في النمط الثالث ومنه الناطقة تفيض ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات الجسمانية
وما يليها من الافاضات الى ما يليه من الجهات وانى اوردتها على سبيل الاقتصار فان رمت ما اعطيته من الحصول بدرك
سبيل بعضها من طريق البرهان اقول شرع الان في ترتيب الموجودات العقلية جوهرا عقليا هو النفس الناطقة كما كان
اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول وذلك ان ذلك الجوهر لما كان بريئا كان كالاخير في الابداع بريئا من القوى والتعلقات
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كالاخير متأخرا عن وجوده وكان محتاجا
الى الاستكمال بعد من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وما يليها من الاجسام التي بعدها
لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا
منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فكلهم لصدورها
عن السماويات ينفي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل
الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصورة لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والاعراض
الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يرضون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط
كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط استندنا اليه وما لم يستجمعها استندت الى غيرها ومنها
انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي
حكمهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا كل الصور
الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله
ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد تصل افعاله الكثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة والمادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة
في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة منها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال
التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا
في نفسه لكون الفاعل بحيث يمكن ان تصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتميز كل فعل من تلك الافعال
الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير
منحصرة والاول تعالى منزه عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث
يمكن اشتماله على تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد ذلك
الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة ويستند شيء الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان وهذا الشك
مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد** اقول انه شرع في هذا النمط وهو بيان النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما يتعلق بها من المعقولات وكيف تعقل المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها

ووجوب تعقل الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية
كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعلقه اياها من حيث هي خيرات ثنا به ثنائه التي هي
منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المطالب عن المواد الجسمانية
ثم لما كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفوس الناطقة والعقل المستفاد اورد لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
البدا ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى المبدا الموجود ومعاده فان الموجود بذلك الترتيب وقد صار مبدا ابتدا منه
ثم عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس
السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور صور هذه الافلاك
الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها منتهى مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واول مراتبه الاجسام
النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على
اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على جميع صور الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها
اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه وارتقى الى درجة الكمال بعد ان هبط
منها الى السرف اعني البراءة عن القوة فرتب في صعف المراتب على التكافؤ من الجانبين اعني الهيولى التي
وجودها ليس الا كونها بالقوة فقط في نهاية الخسة ومكانها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها .
قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع الصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي
ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضرها جوهرا بل تكون
باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود واسطة
بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاشتغل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها بانها
غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها العالية الموجودة على ما بين في النمط الثالث وبقي على بقائها بعد الموت
كذلك فاشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة
ما الصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها بقيامها بالذكر استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على جهة لا يلزم منه احتياجها الى وجودها وكمالاتها المذكورة
اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرها جوهرا تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وتم مقصوده بقوله
بل تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا

برهان لمن هو معه دون براهين هذا الباب على ما ذكر الشيخ ابو البركات البغدادي ولم يعلم ان اسناده حفظ العلاقة ما بالجسم
مما الى الجسم ليس بمنافي لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس
كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة
انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة النفس الى الجسم وصح تطرق
الفساد الى الشيء من شانه ان يطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد
هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض كلال الا وكلال
الشيء الا ويعرض للقوى كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون
القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوى العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان
يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استغنائها بالثاني يمنع وادرك
بانا نقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه
فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد اشتغل عن غيره ولم يحتج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
اقول التبصر جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المتفطن كالنائم متفطنا وفي تسمية هذا الفصل
بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان المتشككين لو وفقوا لوضح من الابحاث المذكورة في الموسومة بالتنبيهات لان
المبالغة عند حضور الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه اما ان تكون نسبة الى العمى اكثر منها في نسبة الى
النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته بذاته وما عداه ويفيد الاستبصار .
يعني بقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
تكرارا لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس
بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الثابتة المستفادة من العقل الفعال فان
الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله
لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات
البدنية ثم اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الثابتة الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واعتمد في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها فالها ستعطله كذي موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوى كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال
وذلك واضح فان اختلال الشرط يستلزم اختلال المشروط دوقسم كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان توهم الفاعلية في كلف

بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة من
استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوى التي تكون لها قبل الاشتغال على التعلم اعتدادا والاثنان
في سن الانحطاط يكون اجود دفعا منه في سن النمو بالوجهين اللذين عينا ويكون اجود احيانا بالوجهين الاخيرين
اعني بسبب التمرن والتجارب المفيدة لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد يزداد قوة
سمعا والمراد هاهنا الفرق بين الهرم بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحتلام والتحرك قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثنا لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كما يعرض الالات
كلال كذلك بل قد يكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل اما ثبتت واما تزيد واما نمو كما في سن الانحطاط وانما كان (بعض بعض بعض الكلال)
يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ ضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى
لازدياد كمالها وهذا الاستثنا ايضا ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالة بدنية وهاهنا قد تمت الحجة ثم ان
الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض هاهنا وهو ان يقال لو كان يلزم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا
على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة وقد ذكر ان هذا استثنا
لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا
مطلقا اما عدمه في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل مطلقا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقا النفس على كمالها حدا معينا من
الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة فاذا وقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الذي (وقوله النقصان الحاصل)
مجلا دون الاول كما ان الصحة المعتبرة في بقا القوى الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوى بدونه وتبقى مع الازدياد (بعد الكهولة والنقصان)
والانتقاص فيما وراه ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة وعدمه في ذلك السن (فيما وراء ذلك المعتبر)
مع عدم الاختلال واقول القوى الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمالات الاول التي تكون بها الحيوان حيوانا (كما هو حاصل الى اخر)
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنها والاولى لا تحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من (الشيخوخة جـ)
الصحة الذي لا يتبدل ولا ينقص معتبر في بقا الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص
ولذلك يتبدل تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها وهاهنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس انما هو كلا
في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت منتقصة بالالات المختلفة الاحوال
لاختلفت احوالها باختلاف الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التي اوردها
بعد من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم
تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون مقولة على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على (هكذا)
كل ما يفيد ظنا ما وما دفعا كان او كاذبا وهي بهذا الاعتبار تشمل البرهانيات وما يجري مجراها مما يبعد من اليقينيات

(زيادة مضمر) تأمل ايضا ان القوى الشابة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا انبعث
فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال حرج تنبيه اثر وطر
بكسر الهمزة اي في اثره ومن جهة ثالثة وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى
البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
مع انفعال الموضوعات عن تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في ادراكه وكتحرك الاعضاء عند تحريكها ما
في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى
طبيعة القوى لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع
مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فاذا عرفت هذا والمنازع والقاهر يقتضي الوهن فيهما جميعا وهذا ما يلزم الكلال
والوهن جدا يعجز تلك القوى عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او يعمى
(قوله) واما القوة العاقلة فقد تكون كثيرا بخلاف ما وصف اقول هذه الحجة هي صغرى القياس وكبراها
ما مر وتقريرها ان افعال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانها يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف وتكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها (بعقلها م)
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كانت
تعقلها بمعاونة شيء من الفكر التي هي قوى بدنية وقد يضعف عن التعقل لاجلها ولكن لضعف معاونها لو الحاصل ان تكرر
الافعال يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما تقويها وتنحيها فضلا عن الابطال و
اعتراض الفاضل بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص
البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجمل
فاذن الحكم بان الضعيف عن مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوى المحسوس كبره و
ضعفه صغره بل يعنون به اشد تاثيرا في الحاسة وضعفه (زيادة مضمر) ما كان فعله بالالة لم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل في الالة لا تعقلنا فان القوى الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فانها
لا الة لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء اقول
من جهة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واحدة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط
الة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي
قولنا كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنها ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط
بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولادراكها ولجميع ما يظن انها الالاتها و
النتيجة قولنا ليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعقل الالة
الجسمانية بنفسها وما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام

من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الجسمانية التى لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شى ربان سعسى ولو كانت القوة العقلية
منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهى تنتج
على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية
ان المدرك ان كان مدركا لذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته
وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها
التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الصور
المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية
كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشى وتجرد البعض عنه وذلك الشى اما مادى كتغاير
الانسان الجزئى للانسان من حيث هو طبيعة وغير مادى كتغاير الانسان الكلى للانسان من حيث هو طبيعة
وبين ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها على ما سبق فى النمط
السادس واذا تقرر هذا فنقول تقرير الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دايمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له فى شى من الاوقات واللازم
انما بين ابطال القسم الاخير بصريح المنفصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه
اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما اورد هاهنا القسم الفاسد من المنفصلة لانه سبق فساده بما وقع
فان استانفت تعقلا بعدما لم تكن فيكون قد تحصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لا منتظما اخرى وضع فى شرحها الشيخ
الفاسد وهو تجدد التعقل وفى لها تجدد الصورة اللازمة تجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدم الثانى
وهى كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان تكون ما تحصل لها من صورة المتعقل من مادة هو موجود فى مادة
ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله وان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادة لمادته بالعدد اشارة
الى تغاير الصورتين اعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمر الوجود قبل التعقل وعدمه وهذا التغاير ثم
الى المذكور وقوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكتنفة باعراض بعينها صورتان لشى واحد معا اشارة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض بعينها لان الاعراض المختلفة قد تكون منشية لتغاير المادة
وقوله وقد تبين بطلان فساده هذا اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المستلزم لفساد المقدم
وهو فرض استثنائه يعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد
من قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها يكون الصورة التى للشى الذى فيه قوة المتعقلة
وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لمادتها اشارة الى معيتها فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك

المقارنة توجب التعقل دايما او لا تعقلها البتة اصلا انتاج استلزام تقدم المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة
الوهمى بالحكم الاشكل وقوله وليس ولا واحد من الامرين نصيح استثنا النقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة
معا لان الحق كون الانسان منقطعا لا عقليا فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة
الاولى المعقول من السماء ليس يساوى للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض
فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من
المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل مدرك وبين السماء الموجودة التى هى
جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود اليه فاقول ان ماهية الشى هى ما يحصل فى العقل من
ذلك الشى نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك استوى لفظ الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون
بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قولنا ان المعقول من السماء ليس يساوى للسماء الموجودة فى الخارج هو ان
السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة اياها وحينئذ ان اريد بعدم المساواة فى
التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اريد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان
وقال المعقول من السماء ليس يساوى للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
من السماء ليس يساوى للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس يساوى لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمع
فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام
المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون
احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل هو فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة
المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية
الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة
اذا اخذت من حيث هى عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة
فى العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منطبعة فى محلها صورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلين
فى محلها لان احدهما حالة فى العاقلة متعلقة بها والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة
من غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة
الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة
حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى
حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول امر انما على تقدير امر لشى باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير
معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للتعقل على الصورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد يخل

فيه اعراض و لا شك ان وجود انها الزايد على ماهياتها متماثله وحالة وحاله في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين
والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست متماثله بل هي متخالفه بالحقايق ومشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها تتوارد من
الحصول الناسخ التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها يقتضي ان لا تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
ابدا او غير عالمة بشي منها في وقت من الاوقات وذلك ليان الكلام الذي ذكره هو بعينه والجواب ان الصفات
واللوازم منقسمه الى ما يجب للنفس ادراكها لكونها مدركه لذاتها والى ما يجب لا يعدم مشاعرها بالاشيا الغايبة لا لكونها مجردة
كلونها متحركة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها
دايما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسه لفقدان الشرط في غير تلك الحاله تكلم اسد الاستدلال
واعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل ذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجه على كون النفس عاقلة بذاتها
عاد الى اكمال الكلام في بقايها على كمالاتها الذاتيه بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بشكله الفصول
المفقوده وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل ذاته نتيجه للحجج المذكوره مولسه
لانه اصل فلن يكون مركبا من قوه باطله لتنافي النفساد ومقابله لقوة الثبات فان احتجت على انها اصل بل كالمركب
من شي كالهيولى وشي كالصورة عنينا بالكلام نحو الاصل من جزئه اقول هذا اشارة الى حجة على بقا النفس
وبيانها اصل كل بسيط غير حال في شي من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل بالقيا اليها وانا قد ذهب هذا فنقول كل موجود من شانه ان يكون
ومن شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوه وفعل البقا غير قوة الفساد والا فكان كل ما
يمكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين
اذ هو بسيط فالنفس ان كانت اصلا فلن تكون مركبا من قوه قابلة للفساد ومقابله لقوة البقاء وان لم تكن اصلا
اي لم تكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالة والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسايط غير حالة
اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب
وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات مولسه والاعراض وجودها في موضوعاتها فعنوه
فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب اقول هذا جواب عن سوال وهو ان يقال كثير
من الاعراض والصور يكون بالقوه ممكنه الفساد مع بساطتها فلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد
امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لانها في بساطتها في ذواتها تامة لا يكون له قوة حامل
وتجرد فاجتماع الامرين فيه ساقي بساطته مولسه واذا كان كذلك لم يكن مثال هذه في انفسها قابله للفساد بعد
وجودها بعللها وبقائها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما تركب
فيها ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان المنافاه بين الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس

٧٦

ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود ونفاه
مكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة
مخالفين لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا
منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتيه باقيه لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما
ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جز الما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون
موضوعه لكونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت عاقله لذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد
فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون البدن مؤثرا في قيامها او لم يكن
فان كان كانت النفس غير مستغنيه في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال
هذا القسم وان لم يكن البدن مؤثرا في قيامها كانت باقيه بانضمامها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب
ثم ان الصورة المقومه اياها والكمالات اللازمة لتلك الصورة لا يجوز ان يفسد ويعيب بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لان المعيبه توجد المستند الى جسم متحرك كما يتقرر في الاصول الحكميه ثم قال وانفس بحث
معقول الجوهر فهي مركبه من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا ماده وصوره فالنفس
عندهم مركبه من ماده وصوره وذلك يبطل ما ذكرناه والجواب ان هذه مغالطة باشتراك الاسم فان المادة
والصورة يقعان على ما ذكر وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متشابهان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان فان استغنى
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه مع وقوع الفساد
وان افتقر الامكان الى المحل هو البدن فلكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن
شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشي محلا لامكان وجود
ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيوه
لوجود السواد فيه حتى يكون حاله وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشي
محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين له ولا لامكان فساده
اصلا بل انما كان فيه هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وهي لحدوث صورة انسانية
مقارنة ومقومة نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدا ومنا القريب بالذات اعني النفس
فحدث بحسب استعداده وتهيؤه لذلك مبدا الصورة المقارنة المقومة اياه على وجه كان لذلك المبدا ارتباطا به
هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا للامكان
النفس اعني الهيئة المخصوصة بقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به ونعدام ذلك الارتباط عنه
فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة

شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس شرط في وجودها التي
اذ احدث فلا يضره فساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البنا الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل
لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدا تلك الصورة ولم يوجب استيجابه بفساد تلك الصورة
فساد مبداه ذلك فما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك
المعلول وشرايطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ولو كان عدميا ويقدم وسمسه
ان قدماء المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل
آ وبطل منه ذلك فان كان كما كان قبل ان يعقل آ ولم يعقلها وان كان زال منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه
فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته
فقد بطل ذاته وحدث شي اخر ليس انه صار هو شيا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط اقول المانع عن الاثبات وجوب بقا النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة لانها
التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان
مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واوما عنهم بقوله ان قدماء المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرر في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان
واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدا والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى اخره وهي
ظاهر زيادة طمسمسه وايضا على اذا عقل آ ثم عقل ب فكيف كان عند ما عقل آ حتى يكون سوا عقل ب
او لم يعقلها او يصير شيا اخر ويلزم منه ما يشبه ذلك معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا
عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم
وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها
في الماهيات وكلها وهذا اشد احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا ويقدم وحروسمسه وهولا ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها يصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل
المستفاد وهو لا بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل
النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور
به قائمة اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقله معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد
الذي هو العقل الفعال به وينبه على فساده بلزوم احد الامرين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية

ولما وجب حصول جميع المعقولات التي يعطيها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اي معقول كان ثم
ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزم في الفصل المتقدم القول باتحاد الصور
المعقولة يلزمهم في هذا الفصل الاول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حسكانه وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض
بما هو اسقط من الاول اقول الحشف ابدا التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف وهذا الفصل دال على ان هذا المذهب
كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اسار اي اعلم ان قول القائل ان شيا
يصير شيا اخر اما على سبيل الاستحالة من حال الى حال واما على سبيل التركيب مع شي اخر ليحدث شي ثالث بل على انه كان
شيا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول اقول المانع من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه ابطال
معقول كلي وهو امتناع الاتحاد الذي يعني فيه الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شي شيا
اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شي شيا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك
الشي القابل شي ما ويضاف اليه شي اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هوا والاسود ابيض او ما بالقياس ما بالفعل
او بطريق التركيب وهو ان يضاف شي اخر الى الشي القابل فيتركب المصير اليه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا وهنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المقصود هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو انه كان شيا واحدا فصار هو بعينه
واحدا اخر وذلك ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل وسبب تخييله يظنه عوام الناس
والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده ولسه فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شي اخر او لم يحدث
ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هوا
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى اقول تقريره ان هنا امرين اي
كان قبل الاتحاد وامر حصل بعد والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه كذلك فالحال بعد الاتحاد
لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان يكون
واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود
والاخر ان يكون بالعكس هو الامر الثاني وهذا التقدير الثاني ظاهر الفساد للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما
غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد ابطله بان كان المعدوم قبل وحدث شي اخر او لم يحدث اي فقد بطل
على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سوا حدث بعد عدمه شي اخر او لم يحدث ان كان بالغرض ثانيا ومصيرا اياه

نفع المرء في ذاته وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة تحيل اي يبطل كون الاول بالغرض ثانيا
ومصيرا اياه وذلك ان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون مع
هذا والفاضل الشارح لما تعسر في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد
ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة
واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى قوله فظهر من هذا ان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر اقول لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح
بكيفية الجوهر العاقل بكماله فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر
شيء في شيء آخر والحلية في اللغة هو الخبر النفس وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لان الصور المطابقة لذوات
تلك الصور بالنفس قوله الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما يستفاد
صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل
شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول لما فرغ من بيان
كيفية انتقاش المعقولات بالجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يليه من المبادي
العالية تعالى كيف يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة للوجود الاعيان الخارجية
التي هي صورها كالشكل الذي يتصوره الانسان ثم يسعى في احداث ذلك واحكام ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى
ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده وتصوره ويسمى علما انفعاليا وبين ان الصنف الثاني
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره قوله كل واحد من الوجهين فقد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور
لموجود الصورة في الاعيان وغير موجود ما بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي
من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب له ان يكون له
ذلك عن ذاته اقول هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان تعقل كل صورة معقولة
لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي ولشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل
من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة
الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى
يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان وجود الصورة المعقولة في ذات
العقل من ذاته نظرا الى الفاعل لا يكون قابلا في وجود المعقولات منها انما نظرا الى ان العقل بالقوة لا يخرج
الى الفعل الا عن مخرج خارج عنه كما مر في النمط الثالث قوله واجب الوجود له ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولا وعرضا اقول لما قرر ان علم الاول فعلي في اثناء الاشارة الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته
لكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته على ما حقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما
بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة يستحيل ان يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع
ما يلزمها لذاتها ومن العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد
المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية
اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي تنتهي في كل الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون
الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو محتاج عن غيره فتساوي جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى
ادراك الاول الاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
الاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي
متبدد المبادي والمناسب اقول للادراكات اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار
من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة
احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي
للشيء لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود
وذاك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم من كونه
مدركا من المحسوس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا كذلك وكان العلم التام بالعلة التامة
مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي علة توجب
معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا تقتضي علته المعينة انما تقتضي علة ما لوجوده بل العلم
بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول واما العلم بالمعلول فيقتضي العلم بماهية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات
في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما مر ولجميع ما سواه ايضا لانه من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه فعل ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل على الوجه الذي يجب ان يحصل
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فبعد تمكن منه وانها المعلولة لا لان الاول لما كان معقولا لذاته
وهي انما فعلته لزوما انما عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول وعن الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها
ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي
لان مخرجها القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعدادها
وانما انها من ذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول
وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما
يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجه غيرهما فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع

ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك وهم و منعه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض لما ذكرته ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا بل هناك
كثرة معقولة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة
فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في
وحدانية ذاته اقول لما تقرر بالوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور
متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب الوجود يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة
متقررة في ذاته فيلزمك على ذلك ان لا يكون الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه
ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته وتعقله
للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهي متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات
لا ينافي وحدتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بتكثر الصور المعقولة المتقررة فيه فهاهنا تقرير التنبيه وما فيه فالفضل ظاهر ولا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما
يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التقصي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة
ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك
فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن

بالعاقل

كاس

فلا يحتاج الى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو

انه كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فاذا حصلت تلك الصورة
لك بنوع اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل
فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تمهد هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول
والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها
والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى [illegible] تنبيه
من ثبتا ولولا ان يخصص هذا البحث على الوجه الثاني ليبتدئ على كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل
الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن لا اخذنا دهمنا على هذا الاباء اولى [illegible] الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو
جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع
او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل
كون الكسوف ومعه وبعده اقول يريد بالتنبيه بيان ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير ثم
ادراكها على وجه جزئي متغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث
هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري
مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك يقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية المدركات الواقعة

وجزئيها ولا مدخل للتصديق في ذلك فان قولنا هذا الانسان تقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان
يقول هذا القول في وقت كلي ولم يتعرض فيهما لاحوال الانسان والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم
فالطبيعة من حيث هي في تشخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا مدركها ولا ساواها البرهان والحد بسبب اضافة معنى التشاخص
المنسوب اليها اما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك
الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية تدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها كونها
جزئية باقيا على حاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة ولهذا بعينه يمكن ادراك عالم
الكائنات من حيث انها طبايع وادراك احوالها الجزئية واحكامها كلها من مبادئها وتناسبها وتنافيها وتركيبها وعللها من حيث
هي متعلقة تلك الطبايع وادراك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات تحكم
بعضها ببعض على وجه لا تفوته شيء اصلا فتحصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كائناته وحركاته العامة والمتجددة
المتشبهة الخاصة بوقت دون وقت كما علمه الوجود غير مغايرة ابدا ما بقي ولكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم
اخر لو حدث في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير
متغيرة بتغيرها فكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشيا
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات الممكنة
وقوله من حيث تجب باسبابها الكون الادراك لتلك الطبايع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة
الى مبدا نوعه في تشخصه اي منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية موجودة في تشخصه ذلك لانها غير موجودة في ذلك
الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشيا انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا
ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا ولا تنسبها الى مبدا كذلك لان الجزوي
من حيث هو جزوي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية كالطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه
ظاهر الى قوله وهو ان العاقل قد يعقل ان من كون القمر في موضع كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين القمر في اول
الحمل والراس كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي
صار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون يعقل ذلك العاقل هذه الامور اذا ثبت قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان عدم العلم بان الكسوف بين اوان الحالين اعني كون القمر في اول الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير يحتاج اليه كما ظنه الفاضل
الشارح قوله قد تتغير الصفات للاشيا على وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على تنبيه النفس
الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير لينتقل بذلك على
ان الصنف الاول يمتنع عن الواجب الاول جل ذكره وذلك ان الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان تكون

متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان يسود الشي كان ابيض وذلك باستحالة الصفة متقررة غير مضافة فهذا هو الصنف الاول
من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشي قادرا على تحريك
جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه واستحالته فاستحال هو اذن عن صفته ولكن
من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام حالا
مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا المتعلقة به الاضافة
المتعينة تعلق بالاولية فانه لو لم يكن زيد ماثلا في المكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك
في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير باحوال المقدور عليها من الاشيا بل انما يتغير الاضافات
الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافته الى شي خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشي الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشي وهي القدرة
التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر منها فاعلا لمقدوره
عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير
اضافته فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريكه بل ان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القوة
يستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة
واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول
لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشي عالما بان
شيا ليس بشي ما يحصل المضاف به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يلتفت ذلك الى ان يكون متحركا عالما بحركة
حركة بل يكون العلم بالنتيجة عالما بعينها ويلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تعقلها لما كان في كونه قادرا كهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشي الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي
الصفة التي لزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته
الى شي خارج التي تتغير بتغير ذلك الشي الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته
الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم
انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة
تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استانفت العلم تجدد
تعلق بذلك الجزوي علما اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يغني بانفراده العلم بكون الانسان جسما

مالم ينضم الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانًا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له
اضافة مستانفة وهيئة حادثة للنفس لما اشار اليه بقوله تغير العلم بكون الحيوان جسما وتغير هيئته يعني ذلك العلم
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها
لا في الاضافات فحسب بل وفي نفس تلك الصفة قوله فليس موضوعا للتغير اجزاء بين بحسب القسم
الاول ولا بحسب القسم الثاني فلا يجوز في اضافات بعيدة تغير امر في الذات اقول لما فرغ من احكام
الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن
الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافته اللازمة لصفاته
المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة تكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن
ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير
الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه لتنبيهه المذكور وهو الاشارة لهذا الحكم الكلي
واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزتم التغير فيها فلم لا تجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم سووا ان الاضافة التي يحصل بها التغير ليست مما يتعلق لا بالموصوف ولا بالصفة المتقررة
فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له بحيث ما عرضت الاضافة
له قوله ككونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك فعالا متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة
لاحقة فانت بها ذو حال متقررة لازمة ذو اضافة محضة اقول اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنف الاخير لالتباس بعضها ببعض وذلك ظاهر قوله فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر اقول هذا الحكم كالنتيجة لما
قبله وهو انما حصل له بانضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي
المذكور معه وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم توهم
مناقضته للقول بان الكل معلوم للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة
تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظواهر وذلك ان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا كان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة ثم القول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا من باب العام وما
يجري مجراه ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجد

مكرر على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير

بيان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك
الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بذلك الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء
لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان
ما لا يجب لا يكون كما علمت اقول هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل وانواع في تقريره لما كان صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها
وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع اذ هي غير متناهية لقبول صور غير متناهية معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبولها تلك الصور
تقدر الطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد ويصير
الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في
موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر واحدة باعتبارين والجسمانية
وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط
تادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية
هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه
وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق
فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل اقول هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل
لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث
هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا بكلامه بقوله
لا تعد تقلعا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا بتفسير المراد اشارة الامور الممكنة الوجود منها امور يجوز ان يبرأ
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر
ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة

تقدر بلطيف

وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير لأجل شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فإن النار لا تتم فضيلتها وتكمل معونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق أو تبعث هيجان غالب من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات ما يعرض خطأ أو غلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض أقول لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه ويجب أن نحقق معنى الشر قبل الخوض في المطلوب فأقول الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك وإذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها والبرد إنما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وأيضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران صدرا عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما كمالان لتلك القوتين الحيوانيتين إنما يكونان شرا بالقياس إلى المظلوم وإلى السياسة المدنية وإلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان أمر ما لأشياء كاملة وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك وكذلك القول في الأخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور وإنما من حيث وجدت تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها إنما هي شرور بالقياس إلى الفاقد الذي فاتها ما من شأنه أن يحصل له فتحصل من ذلك أن الشر ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وأن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وإنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فالشرور أمور إضافية منسوبة إلى أفراد أشخاص معينة وأما في أنفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول الأشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه أصلا وإلى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلا

لا الذوات

والقسم الثاني ينقسم إلى ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وإلى ما تساويا فيه وإلى ما تغلب فيه ما هو شر فهي خمسة أقسام والأول ما لا شر فيه أصلا وهو موجود فإن الموجودات التي لا تشتمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلا والثاني ما تغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو أيضا موجود فإن الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما فإنها لا يخلو عنها لامتناع ذلك الخالي عن كماله كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفرق أجزاء بعض المركبات بالإحراق وأن تكون لا محالة من هذا الصنف فظاهر أن أكثر من الموجودات تكون من غاياتها الإحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس إلى الكل ووقوع المقام المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله اتفاقها قليل فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الأوقات وأما الأقسام الثلاثة الباقية أعني التي يغلب الشر فيها أو تساوي ما ليس بشر فغير موجود لأن الوجود المقتضي والمناسب في الموجودات لما يكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله الأمور الممكنة في الوجود إلى قوله ومصادمات المتحركات وإلى الثلاثة الباقية بقوله ونفى القسم أمور شرية إما على الإطلاق وبحسب الغلبة واحتج على وجود الأولين بقوله وإذا كان الجود المحض إلى قوله وأوقات أقل من أوقات السلامة وما ورد في الأمثلة الآلام والأذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي إنسان والأمور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في أمر المعاد يعني الأخلاق الرذلة والملكات الذميمة فإن هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشر وذكر أن أجزاء العالم المتمادية الوجود والقوى المذكورة المختلفة الأفعال لا تغني عنها إلا أن تكون بحيث يعرض لها هذه اللوازم مثل هذه الأشياء وهي أقلية الوجود وإن كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة في العناية الأولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا المبحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالمختار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة أما مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية فلا يكون السؤال لم على أفعاله واردا فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبحثون على أن المبادي هنا ليس بشر فإن صدور الجزئي الكلية اللازمة للشر الجزئي وليس بشر ثم قال إنهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لأنهم إن أرادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهية الشر لأن التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فأمثال استدلالاتهم مسائل لا تفيد يقينا والجواب أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما هو خارج بكمال الماهية بلا ما ينسب إليها بالعرض ليتحقق لهم الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس يشتمل على ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق إليها إلا الاستقراء ثم إن الفاضل الشارح حكم

يذكر بعض الغلط على اصطلاحهم للاحاجة إلى الاستدلال وإلى الادعاء

ما استدلال

بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي فان الخير اما عدم الالم ويسمى السلامة واما ضده ويسمى اللذة والحال
كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا مخلص لهم
عن هذه المقالة الا ان يقولوا ان خلق الله تعالى الخلق بالملائمة تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو منافي القول
بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان يعقوب ما من
كان فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الاكثر من الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوبا اليهم الحالة نادرة فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيأته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة
وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم وللاول ان ينال من السعادة البدنية العاجلة
قسطا وافرا او معتدلا ويسلمان كذلك حال النفس في هياتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق
وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في العقل [illegible]
ان جهله ليس على الجهة المضادة للمعاد وان كان كبير حظ من العلم حسيم النفع في المعاد الا انه
في جملة اهل السلامة وله حظ ما من حسنات الاخلاق كالمسقام والسقيم هو غير ضلال ذي هيئة الاخرى
فكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل
النجاة مطلقة ولعل اقول لما كان نوع الانسان الذي يجمعها بعد [illegible] فعال الارادة عنه وصيرتها
سعيدا او شقيا ملك نطقه وغضبيه وشهويه وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان بحسبهما
الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الفاسد ما ضاد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه
القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كونها الاكثر ان سوءا لا سيما في الآجل
وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط
الذي لا يضره المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود السيرة المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال
بالابدان في الجمال والصحة الغاسين او في القبح والمرض الغاسين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم ان
ان المتوسط مع اهل الطرف الفاضل غالب فاذن السالمون غالب وذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف
الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخرى كالمسقام والسقيم هو معرض الاذى في الاخرى فالمعرض
الشيء ويعرضه للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا تعرض في ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة تنبيه لا تظنن عندك
ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تظنن عندك ان السعادة انما لا تنال اصلا الا باستكمال العلم وان كان
ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تظنن عندك ان تقارف الخطايا بالكلية تعصم النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي
ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى

من يجعل النجاة وقفا على عدد ويصرفونه عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى
وستسمع لهذا فضل بيان اقول يريد تنبيه كون السعادة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله
ما يكد تعصم النجاة اي قاطعة والعصمة هي اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك
الهلاك السرمدي ضرب من الجهل الرذيلة والعلي ان ما عداها اما سعيان ثبات متقطعة او لا تضيان شيئا
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها العموم ولم يخصص باهل الطرف الاشرف منها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا
امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر وكون حوابك انه لو بري عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم
وكان القسم الاول قد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو
بحيث يلحقه شر ما الضرورة عند المعادمات الحالة فاذا اوري عن هذا وقد جعل غير نفسه وكان النار لو جعلت
غير النار والماء غير الماء من كل وجه وهذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل
غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول انا فانا كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها
بد وكان وقوع ما منها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب
من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي يقع فيقع في
الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدران عاين واحد سيء التخويف والاعتبار
فركب الخطا وانى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا
رحمة لولم يكن هناك الا جانب المبتلي بالقدر ولم يلتفت المفسدة الجزئية لمصلحة كلية عامة كثيرة كما يلتفت
الجزئي لاجل الكلي كما يلتفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن كله ليسلم ولما ما يرد
من حديث الظلم والعدل ومن حديث امثال هذه الايامات الظلم وافعال مقابلة لها وهو وجوب ترك هذه والاخذ
بتلك على ان كل من المقدمات الاولية غير واجب وجوبا كليا بل الاكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها
ارباب المصالح ولعل فيها ما يبين بالبرهان بحسب بعض الناظرين واذا اصل الحقائق فليلتفت الى الواجبات
دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال
الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يكون
منها في هذا العالم مطابقا لما يمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب
عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن الى قوله وكان وقوع ما منها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية الراسخة فيها وكانها تكون سلسلة اخرى لها وهو ما اراده الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن

الآيات الواردة في الكتب الإلهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على
بدن العاصي من خارج على ما وصفه التفاسير والأخبار فأشار الشيخ الى ذلك الجواب بقوله فاما العقاب الذي يكون
على جهة أخرى ومن محرك له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان ممكنا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر
ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر
فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا اراد بالحسن هنا الخير المقابل للشر لما ذهب اليه
المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف من مبادئ الافعال الانسانية حسن لنفعه في
اكثر الاشخاص ثم الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومتضمن لزيادة النفع فهو ايضا حسن
ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين ومن حيث
لا يلتفت لصالح الجزوي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين
من ذلك ان ما ورد به الشرع اذا حمل على ظاهره امكن تطبيقه للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى
او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
بعثهم على الطاعة وتبعيدهم عن المعصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح
الى غير ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
معدودة من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص
الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناؤنا احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان التخويف لم العقاب يجوز ان خلا
ان كان التخويف لم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما
ثانيا فلانه لا يمشي على قول الملحدين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن خالف قواعدهم اكثر من الناجين
ما ذكر من بعضه [illegible] قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب انما هو من القدر وطلب علة ما ينسب
القدر باطل واقول على الاول ان القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجوب كون الجزئيات مستندة
الى اسبابها [illegible] مخالف للقول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل
وموثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند
الى قدرته وارادته وكلاهما مستند الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعلا الخير (?) التخويف فاذن وقوع التخويف
من الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ ومع ذلك ينافي كونه

من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا
على ما ذكره الفاضل الشارح وانا نقطع الكلام في القدر عندهم ينقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون
لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي الملة على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق
به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل كان ان يوجد
فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والفرح والسعادة ما يقابل
الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال تنبيه
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة
وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جاهلهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا
القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح واذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بانعام م
يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام
به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة
الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات
الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من
مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
في العقلية اقول العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان المشهور ان
السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه
الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة
المتوهمة ولو كانت في امر خسيس قد تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة
نيل الحشمة والجاه يؤثرونها عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة عن محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت
والمهالك بها ومن [illegible] الناس اليه
لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فتبين ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة

المذكورة حيوانية على ان من سائر الحيوانات ما تشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية
التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات توثر اللذات الوهمية التي هي حفظ
نصوص سلامة اولادها على لذة سلامتها نفسها ثم صرح من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما
كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان اللذة وضعفها تابعان لقوة الادراك وضعفه
فان اللذة ادراك ما على ما سياتي تنبيه فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها
ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا يجب ان تبصر عيناه ويا مسكين لعل الحال التي للملائكة
وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها اقول القايلون
بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكما للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم
على مذهبهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات
تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق متضمنا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك
السعادة ولذلك نبه بالتنبيه ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري
مجراها بحسب الكمال والنقص فيهما فان النسبة بينهما ليس مما يعتد بها لاحتياجها الى الاشتراك بينهما
في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر اقول اراد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر العلمي ان السعادة
بالمعنى الذي ينبه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفس الحيوانية وكذلك الشقاوة لها فذكر ان اللذة هي
ادراك ونيل لا ادراك فقط شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم
بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورده معها لان ادراك لا يدل على المعنى
المقصود بالمطابقة فقدم الاسم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال على المجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته
فلا يلتذ به وقد لا يكون وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا
اعني المحسن الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق
به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يشتمل بحاله بل آنه ما من القوة لذلك الشيء فهو يسمى بهذا الاعتبار
فقط كمالا وباعتبار كونه موثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وآخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصهما بذلك
المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي
هو بها كمال وخير وهذه ماهية اللذة وبمقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك

١٧٩

الملايم والالم ادراك المنافي لان كل عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل تعريف اللذة بالخير الذي
هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل لما
في اللذة فلان ادراك اصناف الانغام والاصوات المكلفة وما يشبهها لذيذات مع انها موجودات ولما في الالم
فلان العدم لا يحس فان فسروا الخير باللذة او بما يكون سبيلا اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا
اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون سبيلا اليها والكمال اما ان فسر بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى الالم
من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والحق ان تصور ماهية
اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول لما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن اعادة اجوبة هذه الشكوك والوجه
في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك قوله وقد يختلف الخير والشر
بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب خير
فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار ما الحق وتارة وباعتبار ما الجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور
المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة اقول اراد بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة
هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلاث التي تتعلق بالافعال
الارادية اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار ما الحق وتارة باعتبار ما الجميل ان
الحق خير عند كون العاقل ملاحظة بالقياس الى القوة النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالالتفات
الى القوة العملية والذي يتلوه من العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر
القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى لما العقلي الصرف فلا يختلف فيه قوله
وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحو باستعداده الاول اليه اقول اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا
يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك دل على استعمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر وانما قال
باستعداده الاول لغاية ان الشيء قد يكون له استعداد آخر ما يطرا عليه من خروج يكون الشيء الذي ينحو ذلك
الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس اليه لذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه
مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرى عليه ما عوقه لاقتنا الرذايل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا
يكون هي خيرا بالقياس اليه ولذا ربما مع الاستعداد الاول العجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان
صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر
احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول
لما فرغ عن تخليص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني
ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعلنا نابطن ان من الكلام

بعينه

فيستعد حضيضه للكيفيات بعوارضها كما هي في الحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك
لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس
قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كما هو بين المتلبس واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكها
اتم كانت اللذة التابعة لها اشد بل نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اقوى واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها وقال الفاضل الشارح استدرك قوله نسبة اللذة الى اللذة كنسبة المدرك
الى المدرك والادراك الى الادراك بالمخالفة وليس كما قال فان الحدود والحرجيات ان يكونا متعلقا نفسه قبل الشدة
والضعف كالسواد الذي يحكم بانه لون قابض للبصر كان بعض الالوان اشد قبضا للبصر من بعض فوجب ان يكون بعضها
سوادا اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب بطوسنا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع
على وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملايم او غير وانتم
ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث
لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى
يصح لكم الحكم بوجود اللذة عليها ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة
العظيمة التي وصفتموها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة بما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله فالجواب انهم لم يقولوا انا نعني
باللذة كذا وكذا لكنهم لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل والشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة عليها حصلوا
الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها وتقصوا عنها ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل صورة من صور
اللذة وغير حاصل في كل صورة لم يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك المعنى حاصلا للعقل
حكموا بوجوده للعقل فان ناقشهم مناقش في اطلاق الاسم فلا مشاحة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك بشروط وتلك شرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط
مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا المسائل بعد ووجدوا يبتهجون بها اشد ابتهاج
ويؤثرون الاشتغال بها ويؤكدونها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن ان يطعموا او ينكحوا الآن اذا كنت في البدن
وفي شواغله وعوائقه فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حل اشكال مر في هذا الموضع وهو ان ما ذكر يقتضي ان يساق الى كمالاتها الملتمسة
للذاتها ونتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كما ذكر فانها تشتاق الى النوم وتتألم بالآلام فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى الحصول لها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان

الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى البدن (?) الى المعقولات موجودة فيها غير متمثل بها واحال بيانه الى ما سبق وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات منعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل الاشتياق
اليها ولا التألم باضدادها فاذا كانت بسبب الوجود غير متحددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة لما تتألم بها
واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس لعلاقة البدن ان كانت بعد المفارقة
كلها بعينها كما انتقلنا لكنها لا تكون كما هي متمكنة كان عنها شاغل فوقع اليها فراغ زادت فكست منه شيء ينافيه وذلك الالم
المقابل لتلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول يريد بيان ما ينبغي للاشقياء وتقدم
لذلك مقدمة وهي ان يقول فوات كمالات النفس يكون اما لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي
كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود امور مضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة
في كونها رذائل وهي اسباب الشقاوة وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة
فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير محدود بعد الموت ولا يكون سببا لعقوبة وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محدود لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل
المركب المضاد لليقين الذي صار صورة النفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا لكنه
اينا داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محدود والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والثلاثة العملية الراسخة وغيرها الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي
التي تكون بسبب غواشي غريبة وحكمها انها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من افعال
والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه وتختلف العذاب بها بعد
الموت بالكم والكيف بحسب الاختلافين ثم اعلم ان كان من رذيلة النفس هو نقصان الاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو مجبور وما كان من جهة غواش غريبة فزائل ولا يدوم بها التعذيب
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة
من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما التمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء اقول اراد ان يميز هذا القسم من الاقسام المتقدمة بعضها ثم بين حال من يعذب به او لم يعذب وبين الناقص
الذين لم يعد من بعضها ثم تقول النفس الساذجة الصرفة لا تكون لا تشتاق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم
بان للنفوس كمالات مخصوصة ليس باولي والتي لا تشتاق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها
ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان تكتسب ما يضاد الكمال فتصير متحاجرة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معرفة
به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال ما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من
العلوم لكنها تكاسلت في تحصيل الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بفقدانهم
لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالاكتساب النظري فاما عن الوصول الى المشتاق.

اليه وهو يظنانهم النبلاء سواهم هاله الجاحدون وهم الذين يعذبون دايما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة
فهم الذين يسميهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام وقال عليه السلام
اي قليل الاهتمام وهولاء لا يعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان
النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز
زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها لانها كالجزم قبل الموت
فلا يكون نقصانه معذبا والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما
معها ان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فما يتبع ذلك ذوات بل [illegible]
اللذات لها واما التي هلكت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ولم يحصل الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تبعد بعد
الموت ما تجده فيه تصير معذبة بعقلان ما وجب الوصول اليه او حرمت عنها ـــ والعارفون المتنزهون اذا
وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول يريد بالعارفين الكاملين بحسب القوة النظرية وبالمتنزهين الكاملين بحسب القوة العملية فان
كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية والعلائق البدنية هي هيئات البدن الحاصلة للطبيعة فانها تمنع النفس عن
الاتصال بالكمال التام كما يمنع الدرن المرآة عن التجلي التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم فصاروا
ذوي عيان له فكانهم كانوا اشد ضيقا الى ذلك العالم وكونوا بالكلية فيه والان بالكلية حصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها
في فصل هذا الوصول ـــ وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء اقول هذا
اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو مستعد له والفاظه غنية
عن الشرح ـــ والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي
بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع
الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين اقول يريد
بالنفس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتمكن فيها الحق ولم تستول عليها الجهالة المحوجة ولم تغلظها اي
لم تغلظها والفطرة الاحوال الغليظة والجاسية الشديدة الصلبة غشيها غاش اي طلب وغشيها اي غطاها ووجد
مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا ورجع به الى الجسد والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة
في الكرم والقصد من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على
طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غيره لكفى نفسه عند حصول غرضه
ـــ واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم

يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في
المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء
من زعم انها تبقى لان النفس انما تبقى لانتقاشها بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطلة في الوجود
لكن الادلة الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي بعض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية
لخلوها عن اسباب التاذي الخلاص من الشقاء فلا تبقى في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر من قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت غير مدركة الا
بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلوا اما ان لا تصير مبادي صور لها وهذا ما ذكر
الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول
فهذا اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي
قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى
من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يتعلق بعضهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان
التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
وحيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هي انفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده
وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا
شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا للمزاج الجرمي
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور وكانه
التطويل اوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين وفي اكثر هذه المواضع نظر ـــ واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه
فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد نفسان ثم
ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون
عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما عندك في موضع
اخر لنا اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان حال البدن ان تهيؤ الابدان يوجب فيضان
وجود النفس عن العلل المفارقة بشرط ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث مع نفس لذلك البدن فاذا فرضنا
ان نفسا ما تعلقت ابدانا كان للبدن المستنسخ نفسان احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه وكان حينئذ
لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر

بدنه وتتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لاشتغال البدن بها ولا هي بها فانها لا تتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان تعلق النفس المستنسخة اما ان يتعلق بالبدن
الثاني حال فساد البدن الاول او بعده او قبله او بعد زمان فان تعلقت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني
قد حدث في تلك الحالة او يكون حدث قبلها فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى
التقدير الاول يجب ان يتعلق كل نفس ببدن يكون بدل الاخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد
الفاسدات منها في جميع الاوقات فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد
اما متشابهة في حقائقها الانسانية او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة
تقدم بطلانه واما ان يتنازع ويتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل او يعود الى الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلوا اما
ان تتعلق نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او تتعلق بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس
لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخلوا اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى
الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجوز ان تكون معطلة
في زمان تقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن
موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج
وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص تعلقها ببدن دون بدن مع تساوي الابدان بالنسبة اليه وهو محال
فهذا تقرير الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا ليعود البرهان الثاني والى
الاصول المقتضية لفساد المحالات الثلاثة المذكورة بقوله وستعين بما بحثنا في مواضع اخر لنا اشارة الى ان الشيخ
بحث في الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبع
الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق
لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره اقول لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقد تفرد فيما هو ان وقع الاثر على طلب النجم عليه معنا عاليين بالشاوكث اراد ان يبين

ثم رتب الجواهر العاقلة في العشق لانها مترتبة في حصص مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى ولما كان
لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان
الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي الاجمل وادراكه هو الادراك التام فيقتضي على القاعدة المذكورة ان يكون
ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير هو مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له ويسمى
اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اكمل والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على تمام اللذة التامة وانها حاليا فاذن العشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا يلزمه العشق وكان شبيه احدهما
بالاخر انتقل الى الشوق ابتداء وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه
لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل معروف
لا البين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق
لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم الادراك الكامل هو حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان
غيره فادراك الاول لكماله لما اقتضى ادراك غيره لكان الاخر والمنافات لا يوجب اشتراكها في الاحكام فاذن يكون
ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر فادراك الكمال انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول
تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر
العقلية القدسية فليس ينسب الى الحق الاول ولا الى الطالبين من جملة اوليائه القدسيين شوق اقول هذه هي
المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة
العشاق والمشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون وهم من حيث هم مشتاقون فقد يكون
لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا الاذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان
كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في
حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ش
وهذه المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان
وقد ابتهم العشق والشوق معا وبسبب الشوق الذي لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى
التي يحصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يشعر بحصول اثر المعشوق فيه وحصول الاثر

الوصول وشبه هذا الاذى اللازم باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك بسبب بعيد وتوكل وجهين احدهما
ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى
الوجود والحس يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والثانى ظاهر قوله وتتلوهن النفوس
البشرية المترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة
التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة الشوق
فى المرتبة الاخيرة موجب تاذيها فى المعاد على ما مر والالفاظ ظاهرة قوله فاذا نظرت فى الامور وتاملتها
وجدت لكل شىء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه
اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية فهذه جملة يحكم فى العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول
لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فيما قبل ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على
ثبوتهما لما فى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على البيانات الكاملة
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحو غاياتها بالارادة او الطبيعة وذكر ايضا علة
كون تلك الكمالات معشوقة وهى كونها مشتاقة بالقياس اليها وشائقة اليها اذا فارقتها والالفاظ ظاهرة وللشيخ رسالة
لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات

النمط التاسع فى مقامات العارفين

لما اشار فى النمط
المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى احوال الكاملين
من النوع الانسانى ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد كان
الشيخ اورد هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول الجلباب الملحفة والجلابيب ما يشتمل به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه
والمراد من قوله فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة
وان كانت فى ظاهر الحال ملتفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هى
مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة ولذاتهم بها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة منهم هى آثار كمالهم والكمال
الظاهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم اى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها
اى لم يصل اليها فلم يعرفها وينفيها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها
قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال

مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت اقول سرد الحديث اتى به على ولاء وفلان
يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان عجمى واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسل فلانا
اذا اسلمه للهلكة او رهنه والبسل الحبس والمنع والبسل الحلال قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى تذكر فيها صفات تختص بمجموعها باشياء اختصاصا بعيدا من الفهم فيمكن استنباطها منها بالتعمل
بل هو من القصص المشهورة بل هو مما تفطنا بوضعها الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف
عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام
وبابسال الجنة وكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر
انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة تذكر فيها هذان
الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما والمطلوب لا ينال له الا شيئا فشيئا ويظفر بنيله النيل على كماله بعد
كالطلب لكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هذين اللفظين قد يجريان فى
امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر
قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر فنجا احدهما المشهور بالخير المسمى سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم
سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسال الجرمى لشهرته بالشر حتى هلك وسار مثلا فى العرب مثل يذكر
فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اذكر ذلك المثل لعدم اطلاعى على القصة من الكتاب المذكور وهى على
الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هذين اللفظين فى نوادر حكايات العرب
فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال لعلهما وضعهما الشيخ على بعض الحيوان وكلف غيره معرفة ما وضعه بحل هو
بلغ لو انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان
ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تطابقه احوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة
الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه
قوله المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد
يتركب بعض هذه مع بعض اقول طالب الشىء يبتدئ باعراض عما يعتقده انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد
انه يقربه اليه وينتهى عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله
عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقده انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات
ومعنى ذلك الامر ما العادة واعتبار البركة والتوكل باقسام ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هى
المعرفة فاذن احوال الطالب المذكور هى هذه الثلاثة ولذلك عدها الشيخ وعرفها ثم ان هذه الحالة قد توجد فى الاشخاص

على سبيل الانفراد وقد يوجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثه والثلاثية واحدا والى ذلك أشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس أقول لما أشار الى وجوه التراكيب بين الأحوال الثلاثة أراد أن يستدل على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتميز التعلق بحسبه فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد من غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملا لأجرة يأخذها فالعملان مختلفان لكن الغرض واحد وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها إلى الحق معرضا عما سواه تبر عما يشغله عن الحق إيثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق إلى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه وأما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي إراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه المتخيلة والوهمية ليجرهما جميعا عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم وتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم الرحال المتنافية فيخلص العقل إلى ذلك العالم فيكون جميع ما هنه من التوزيع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه إلى ذلك الجانب **إشارة** لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم أقول لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة قد يكونان لطلب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين بطريقة النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء ليتفرع عليها وإثبات ذلك مبني على قواعد ونقررها أن نوع الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقدا إياها أو يتعسر

بمعاوضة هم — وجب خ — اما يصدر الزهد عن غير العارف

إن أمكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله فإذن الإنسان بالطبع يحتاج في تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الإنسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فإذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة إلا إذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فإذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وإنما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه فهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فإذن يجب أن يتميز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي إما قولية وإما فعلية والخواص للقولية أطوع والعوام للفعلية أطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوى وخبر فإذن لا بد من شارع هو نبي وذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله القدير على الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم فوجب أن يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فإذن يجب أن يكون النبي داعيا إلى التصديق بوجود خالق قادر خبير وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم إن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه وقد أضيف إلى الجزاء المنتظم في الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوي الأجر الجزيل الأخروي

معاوالان خ — بجازاتهم — مذكرة خ

حسب ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة
وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم ثم الى النعمة وهي ابتهاج
الحقيقي المتفاوت البهاء تلحظ جنابا مفيض منه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اثبت على الشرع
واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم
لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى
كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالى مبدا لكل
خير فاذن يجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم
مجبورين على الخير فانه الاصلح وانما قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله تعالى غير تام لان
سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر وبيانا ان النبي يميز
بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وانما
القول بان المعجز الدال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار والعالم بالجزئيات لزمانه وانتم لا تقولون
به واما القول بالعقاب على المعاصي فيمتنع على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو بالنفس المشتاقة
الى المعاصي مع فوات مشتهاها عنها ولزمكم ان يهان العاصي لمعصيته فيتعين سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول
فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها واجب مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كما
في اثبات انتهاء كل الافعال وكذلك تعللون الافعال بغاياتها كالتعرض بعض الاسنان ملاحظة لاصلاحه المضغ التي هي
غاياتها فلو لم يكن تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فيقول
عليه الاصلح بالنظر الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس
مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور النزيهة التي منها المعجزات
قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اضدادهم لا يقابلونهم بالقولية خاصة ثم
هو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول نحتاج الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان ما منه المعجزات
التي هي آثار النفوس لانها دالة على كمال تلك النفوس فهي منتهية مصدرية لغيرها واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لعقابها وتبدل الفعل لا يكون مزيلا لتلك
الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليس مما يمكن ان يعيش
الانسان بدونه انما هي امور بها يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد لاجلها والانسان يمكنه ان يعيش
نوع من السياسة تحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع مشوبا بتغلب او بما يجري مجراه والدليل على ذلك
تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على

٦٢

معنى العبادة

عرفانه ويعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب دونه ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو
المطلوب دونه اقول لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واشار الى غرض غيره اعني
الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فقول العارف الكمال الحقيقي لذاته
بالقياس اليه واحدا بالنسبة خاصة وهو محبته لذلك الكمال الذاتية لنفسه ومنه جميع حركته في طلب القرب
اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالعبادة ذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول
لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته ذكر الغير بل ان تعلقا بغير الحق يتعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا
غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما
يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة
لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه
لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والخلاص من العقاب على العرفان فانه
يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله
ويعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر من ان
عبادة العارف رياضة لهممه الى جناب الحق وهو ان جر القوى الى جناب الحق هو ليس هو الحق ذاته قلنا
مراده ليس ان العارف لا يقصد في بعض غير الحق مطلقا بل مراده ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات وانما يقصد
الحق بالذات ويقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث لاحظ العارف نفسه بالقياس الى
الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استنادا لها
الى الحق واجبات الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه
وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل
انفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله ويعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه
مستحق العبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون العارف معبوده
بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان غرض العارف يخالف الاغراض
غير بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا رغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالنسبة
الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيه المطلوب بها لا الحق ويكون الحق غير الغاية
بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب ويكون هو المعبود بالذات لا الحق

لقوله ثم

ان يقصده ثم

غيره ثم

فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مريدا لذاته وزعم ان الارادة
صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ
ايضا بين في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله اولى به من عدمه ويكون المقصود
بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراده الله تعالى لم يكن مراده هو الله
لاستحالة استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن
فلا يتم الاستدلال به على المدعى وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انما تتعلق بالله لا لشيء غيره ايضا واقول في بيانه
الارادة المتعلقة بالفعل المريد تقتضي امكان المراد او كان المريد المتعلق الارادة به لا لكونه فعلا او لكونه مستكملا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات اشارة المستحل توسيط الحق
مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما
وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثال الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها
البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها
عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور
فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا مستاجلا اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعه منها فيبعث
الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه
وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا
المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده اقول المخدج الناقص يقال
اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته
اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله
وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى
الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيه قول النبي عليه السلام من وقي شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكلام ذو شجون
في العلم وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تنبيه العقلاء الذين يجعلون الحق واسطة في تحصيل
شيء آخر غيره وهم من يزهد في الدنيا ويعبد الحق طمعا في الثواب او رهبة من العقاب وتوجيه العذر
بان نفسه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كما يحسن للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بصفات
الملذة وهو ثمان لا يمكن ان يزول ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كل ذلك
في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان لما ترك شيئا استاجل اضعافه اقرب
الى الطمع منه الى القناعة ومنها تنبيهه على الرذائل والقحة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنف

منزلة من ان يستغني بتلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ في تخسيس لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر
في آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه من اللذات الحسية حسب ما وعد في
الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفيته ذلك في النمط الثامن حين قال يمكن ان يتعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم ويعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه
هم بالارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في
اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول
اعتراه اي غشيه والاعتلاق التعلق والعروة الوثقى اي الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم التي هي الوصول الى الله تعالى ويذكر ما يسنح لهم في مقاماتهم ويذكرها في احد عشر فصلا
متتالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة مبدأ وما قصدوا كمال الذات انما من المبدأ الاول القاصد اياه
على المستعدين من خلقه بعد استعداد الخلق والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس كان يقينا مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى ان اعتقاد كل واحد منهما اعتقادا
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك اليقين ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعرض
بعد الاستبصار او العقد المذكورين وصرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير
فهي مبدأ حركة السالك الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب
ثم العزم المسمى بالارادة ايضا وهو الشوق المؤكد المسمى في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها
ليست حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاول وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد الموافق لسكون
النفس والثاني والثالث وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحد الان انما الاثنان الا عند اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط ههنا وسقط الرابع لان
هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات
اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى
ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر
السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه فالاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول
من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث

تعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة أقول
منع الإيثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم أي نغمي فقال رخم صوته أي لينه والشمائل الأخلاق
الخلق جمع شمال والمقصود في هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة وأما ذكر
قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فأقول رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض
وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية
في الإنسان إذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة
وغضبها تارة أخرى اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكره تارة وبسبب ما يتأدى إليها من
الحواس الظاهرة تارة أخرى إلى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي والعاقلة مؤتمرة عن كره مضطربة
أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة
والغضب وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن يصير متمرنة على طاعته متأدبة في حركتها تأتمر
بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة المبادي وباقي القوى بأسرها
مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحديهما على الأخرى فتتبع الحيوانية فيها أحيانا
هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة ولذلك سميت هذه القوى بالنفس الأمارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة للآيات ذكر ما على السمات في التنزيل الإلهي فإذن رياضة النفس نهيها عن هوى
وأمرها بطاعة مولاها ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة فمنها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وأدق أصنافها رياضات العارفين لأنهم يريدون
وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه ورياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول
وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر أن كل رياضة هي أخص
بالحقيقة في هذه الرياضة ولا شك أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم فالمبتدي من أجل أصنافها ينتهي
عند أدناها فهذا ما أقوله في الرياضة ولنرجع إلى المقصود فأقول الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل
الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال
الموانع والموانع إما خارجية وإما داخلية فإذن الرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلاثة أغراض أحدها تنحية
ما دون الحق عن مستن الإيثار وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لتنجذب
التخيل والتوهم من الجانب السفلي إلى الجانب القدسي وتشيعهما سائر القوى ضرورة وهو إزالة الموانع
الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فإن مناسبة السر الشيء اللطيف لا يمكن إلا بلطافته واللطيف السريع الانفعال عن غيره لأن يتمثل فيه الصور العقلية

بسرعة وأن يعطل عن الأمور الإلهية المهيئة للشوق والوجد بسهولة ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة
ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض أما الأول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو
الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر وأما الثاني فقد
ذكر ما يعين عليه ثلاثة أشياء الأول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين وقد بينا أنها بالفكر
أن العبادة يجعل البدن وكليته تابعا للنفس فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار
الإنسان بكليته مقبلا على الحق وإلا صارت العبادة سبب الشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن
صلاتهم ساهون ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنها رياضة ما لهمم العارف وقوى
نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق كما مر والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه إعانتها بالذات أن النفس الناطقة تقبل عليها إعجابا بالنغمات المتسقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بأنفسها
تلك القوى وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها ووجه إعانتها بالعرض أنها توقع الكلام المقارن لها
موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة التي يميل النفس بالطبع إليها فإذا كانت تلك الكلام واعظا
باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي أن يفعل فتغلبت على القوى الشاغلة إياها وطوعتها
والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس
فإنه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما إذا اقترنت بأمور أربعة أحدها يعود إلى القائل
وهو كونه زكيا فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من اشتهر بخبث لا ينجع لأن فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية يعود إلى القول منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة أي يكون منقحة واضحة الدلالة
على كمال ما تقصد له القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى وواحد يعود إلى
هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة رخيمة فإن لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول
وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب
كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانية
وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون على سمت
رشيد أي يكون موديا إلى نفعه ومحرضا للمريد على السلوك بسرعة واعلم أن نفس الكلام الواعظ يسمى
في صناعة الخطابة بالعمود والأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدراجات وأما الثالث
فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الأول الفكر اللطيف وهو أن يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي أوقات
لائقة بالأمور الإلهية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما الشاغلة للنفس عن الإدراك العقلي فإن
كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لإدراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف

واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي قد ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها
آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب
العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف
الى الاول لا الى الثاني لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة
ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال
على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من
عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا. اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان
وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض. اقول عنت الشيء اذا اعترض
وخلس واختلس اي استلب وومض البرق ومضا وومضانا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ
اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهي انما تحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب
بالارادة والرياضة وتتواتر بتواتر الاستعداد وقد اصطلحوا في تسميته بالوقت قال النبي عليه السلام لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت احدهما وجد الى زواله والاخر على
انقطاع الوجدان والاخر اسف على فواته. اشارة ثم انه لتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح
شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فيغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. اقول توغل في الشيء اي
سار بعيدا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني بتوغل وبتوغل ولمح
اي ابصر بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الانجذاب الى جناب القدس
اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان سببا لحصوله من قبل. اشارة ولعله الى هذا
الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم يستفزه غاشيه وهدي للتلبيس فيه. اقول استعلى بمعنى علا والسكينة الوقار واستوفز في قعدته
اي قعد قعودا منتصبا اي غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان
العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفز النفس اغفالها عن مجيء
غير مأنوس له فيضطرب منه دفعة فاذا توالى واستمر الفه الانسان وزال عنه الاستفزاز لان النفس تأنس
للذة اذن بتوقعه لعوده والعارف يكره ان ينتبه الاستفزاز المذكور لمستكافه عن المراءاة بالكمال
فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه. اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ما ينقلب له وقته

سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته
فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا. في بعض النسخ ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان
على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة
نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستمرة اي مع الحق الاول واسفا
اي متلهفا والمعنى ظاهر. اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه
فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما. اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا
المقام كان يحتشم ويظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل
ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن
الى الغيب. اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء. اقول في بعض
النسخ انما تتفق له ان يتفق ويتسهل عليه فتابينا اي فتحه وسهله. اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا عاج منه الى غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر
ويحتف حوله الغافلون. اقول عاج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي
انعطف والشيخ هنا اما بالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والاحتفاف تحفة واحتف حوله اي طاف به
واستدار حوله والمعنى ظاهر. اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر
الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا. اقول درت اللبن وغيره اي انصب وقاطر ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته لم يستغني
عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق اذا صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة
محاذيا بها شطر الحق بالارادة مثل فيه اثر الحق ودرت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نال من اثر
الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين
الجانبين. اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول. اقول هذه اخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول
التام وعليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد
المذكور في الفصل السابق ويتم الانقطاع عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها
ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ
اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة من حيث التي كانت قبلها لانه كان
هناك لاحظا النفس من حيث هي متزينة بالحق مرتبته بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس
وان كان بسبب الحق التفات ما الى النفس وتوجه الى النفس فاذن هو ثانيا متوجه الى النفس وثانيا حيث يلحظ
المتوجه اليه بالغرض الذي لا يشغل عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك

علم هنا بالوصول المحقق فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة
فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى ولما كانت المفارقة من المبدأ والورود على الوسط والوصول الى
المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا مبدأ ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة
فصول مشتملة على هذه الدرجات الثلاث الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتكثره بحيث يحصل بغير
الارتياض واستقراره بحيث يستصحبه مشتملة على مراتب مبدأ السلوك والثلاث التي بعدها التي ذكر فيها
الاتصال الذي يتبعه سهولة الوقت بحيث يكتنفه ويمكن ذلك حتى يتشبه اثر الحصول بانها لا حصول واستقراره
بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم التشبث واستقراره
مع عدم الرياضة وغيبته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى ~~~ الالتفات الى ما تنزه عنه شغل
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص اقول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع
الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه انما يتأمل
بالالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى نهاية يحترز عنه ثم عقبه بالعبادة
التي هي بطوع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتستوي المطمئنة على افعالها التي تأمر باعانة الامارة اياها على ذلك
وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي الاعتداد النفس بتطويعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية
الى ما ينبغي ان يحترز عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان المبتهج على نقصانها بما سميناه التبجح
على نقصان ما قبله وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث كمالها وان كان ذلك الحاصل هو الحق بنفسه تيه
وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد اسمى ذلك الخاطر المتحير تيها فقال والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كان بالحق فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مستعاذ الى ما يحترز عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق
خلاص وهناك لم يخلص انما نعني بقولهم والمخلصون على خطر عظيم ~~~ العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك
ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع
مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في شرحه انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقص يكون بتخليه وتحليه
كان علاوة المرض يكون بشيئين تنقية وتسوية الاول تخلية والثاني تحلية وربما يعبر عن الاول بالتزكية ولكل واحد منها
درجات اما درجات التزكية فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض
فالتفريق في اللغة الفرق وهو فصل بين شيئين يتدرج احدهما على الاخر والنفض تحريك شي لينفصل عنه
اشياء مستمسكة بالتباس اليه كالغبار عن الثوب والترك التخلية وانقطاع عن شي والرفض تركه مع اهمال وعدم مبالاة
فالعرفان يبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق ابتداء تاما ثم نفض اثار تلك الشواغل كالميل والالتفات
اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والتنزه ثم ترك التوجه الا الى كمال ذاته ثم رفض ذاته بالكلية فهذه درجات

التيه الكبير والحيرة

مطوعها

نشير

وفق

التزكية واما التحلية وهي التي يسمونها الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شي من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شي من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه عدة لكل يعاني كون هذه
الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الا حدوث فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود لها الا بالعين فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة
للصفات بل الكل شي واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شي غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهنا
لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف ~~~ اشارة من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل
من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن
احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر اقول
العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف وهي حالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو
ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب
عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو يجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط
وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية
وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية عن الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك
لان الايجابات محيطة غير متناهية والسلبيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فلا ريب في ان تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وهذه سلوك
في الله تعالى ونهاية السلوك الى الفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ويتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب
عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين لا
يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
هذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيتبين في النمط العاشر وهو ان العارفين
اذا اشتغلت قواهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا

٤٢

العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف
لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل
اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام
اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء
ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية
الملحوظ النظر الى الخلق واحد يسمى بالرضا وهو حال لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من فوت شيء ولا حزن
على فوات شيء واليه اشار وعز من قائل ورضوان من الله اكبر ومن هنا تأول قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان
متن العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من النسيم فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه
بسره الى الحق اذا اتاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء
واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته اقول الهمس
الصوت الخفي وحفيف النسيم صوت حركته وكذلك خلج الامر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه
اي نزع اقلقه من مكانه فانقلع وتاح له الشيء قدر وهي واتيح اي ظهر [illegible] والمعنى ان للعارف احوالا
لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال
انما تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا طرءت [illegible] وكان حاجب [illegible] الوصول الى الحق وقدره حجاب اما من
نفسه كابرد عليها ما [illegible] استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان [illegible] فعرض له الالتفات الى شيء غير الحق
وبالجملة لم يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل بقي [illegible] عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد
غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما [illegible] واما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه
عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يبالي بالامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف
فلانه يكون حينئذ اهش الخلق بهم متلقيا لما يرد عليه مع انبساط وبشاشة متن العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا
يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله اقول لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه
والتجسس التفحص والتحسس [illegible] خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استماله وعيّره اي نسبه الى العار
وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على
شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يحس [illegible] ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر بل [illegible]
الرحمة وذلك لوقوفه على سر الله تعالى في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير وذلك لشفقته على

جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال انه نفيس واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة [illegible] الحسد وهو غير مطابق للمتن متن العارف شجاع وكيف لا وهو
بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها
ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف
ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان
والثاني يكون اما مع القدرة على الانتقام وهو الصفح والعفو واما مع عدم القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما
عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله متن العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب
ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف
بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله
استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر
من عادته صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون
من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين اقول القشف
الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير ولصاحبه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف
النعمة اي الطيب [illegible] التفل غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درة
والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية
الفضل وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى
ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان
هو السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبته للامر القدسي متن والعارف ربما
ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله
او لمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك [illegible] لانه
في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن [illegible] بترك التكليف
ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان لا [illegible] حكم المكلفين متن جل جناب الحق عن ان يكون
شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل
فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه
[illegible] تقبض المزعد والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن
المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب

المعنى بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في أسرار الآيات

أقول يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالإمساك عن القوت اليسير والتمكن من الأفعال
الشاقة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن أهله وليبين الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الإجمال
إشارة إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء منه مدة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب
الطبيعة المشهورة أقول إنما ذلت له أي ما نقصت وأرزأت الشيء انتقص ومنه الرزية وإنما وصف قوت العارف
بكونه منقوصا لأن رياضته على قلة المؤنة وتقليل الغذاء في المشتهيات الحسية والإسجاح حسن العفو ومنه قولهم
ملكت فأسجح ويقال إذا سئلت فأسجح أي سهل ألفاظك وارفق تنبيه تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا
شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع
عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة أقول
الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية كالأمراض الحادة وإما نفسانية كالخوف واعتناد
ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود وذكر هنا الشيخ علة
وجوده بسبب عوارض بدنية في فصلين إزالة للاستبعاد وإشارة إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في
فصل ثالث بعدهما فإن قيل بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأمراض الحادة وبين غيره فرق وهو
أن القوى الطبيعية هنا واجدة لما يشتغل بها أعني المواد الرديئة وفي باب المواضع غير واجدة فإذن لا يكون
إمكان هذا الإمساك دليلا على إمكان الإمساك ثم قلنا الغرض من إيراد هذه الصورة التي بيان
انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت مدة طويلة على الإطلاق وهو حاصل والاختلاف في أسباب وجوده ليس
بقادح فيه تنبيه أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى البدن
كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متأتية أقول نبه في هذا الفصل على
الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك إلى ما ذكر في النمط الثالث وهو أن
كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولا إشارة إذا راضت النفس المطمئنة قوى
البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع إليها احتيج إليها أو لم يحتج فإذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب
فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل
إلا دون ما يقع في حال المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن تحليل الحرارة وإن لم تكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك
ففي إمكان المرض فقد يسقط القوى لمجهوده في حال الانجذاب المذكور للعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن
المادة وزيادة وهي أمر مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوى ولا معنى للثالث وهو
السكون البدني عن حركات البدن وذلك تم المعين فللعارف أولى بأن يحفظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمناقض لمذهب

الطبيعة أقول السبب في كون العرفان مقتضيا للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية إلى العالم القدسي المستلزم
لتشييع القوى الجسمانية إياها المستلزم لترك أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وأما
ما بين بين اشتراك العرفان والإمساك المرضي وما يتباين به وبين الإمساك العرفي إن الخوف والعرفان
نفسانيان وفي الاعتراف بكون أحدهما مقتضيا للإمساك اعتراف بجواز كون الأفعال النفسانية سببا له وأما المرضي
فمخالف لما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف العادية فيها والتشبيه بين العرفان
والإمساك والخشن المرض أن المرض في بعض الصور يكتفي بما يعرض من سقيان ما يحتاج إلى الغذاء لأجله وهو الرجوع إلى
مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فإن الحاجة إلى
الغذاء إنما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشد والثاني راجع إلى الصورة وهو
فتور القوى البدنية بسبب ميل المرض الفاسد إليها بالبدن وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى
التي لا يبقى لها مع تعادل الأركان وتعدي الحرارة الغريبة بها فكلما كانت القوى أقوى كانت الحاجة إلى الأغذية
أشد والعرفان يشتمل من هذين الأمرين على عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى
البدنية أفاعيلها عند مشايعتها للنفس فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز
اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يصبر غيره على تلك المدة إشارة إذا بلغك أن عارفا أطاق
بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك
مذاهب الطبيعة أقول هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسيبين ماهيتها في فصول بعده
تنبيه قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض
لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف أو حزن
أو يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند
الفرح فأولت له القوى التي له سلاطة أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك
أعظم وأجسم مما يكون عند طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة أقول
المنة القوة والانتشاء حالة ابتداء السكر وعزة عرض والهزة النشاط والارتياح وأولت له أي أعطت
يقال أوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم أن مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض النفسانية التي تعرض
الروح حركة إلى داخل كالخوف والحزن بعضها يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة
أو لها انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال
لأن السكر المفرط يوهن القوة لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح
غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له محركة لعنانا بالحق أو حمية الحمية أعظم مما يكون لغيره كان اقتداره على

حركة لا تقدر غيره علينا امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه الصلوة والسلام والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى
او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذه خاصية
اخرى كما شرع من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وسنبينها في بضعة عشر فصلا بعد اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل
في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك في حال نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد
المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات اقول يريد بيان المطلوب على وجه
مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فالاطلاع عليه في تلك الحالة اعني حالة اليقظة غير ممتنع اللهم الا ان يمنع
على امتناع ذلك برهان فيزول هذا التجويز ويرتفع هذا الاحتمال اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة
والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله
للناظر نفسه وهو التعارف واما جعل المانع عن الاطلاع النوعي فساد المزاج وقصور التخيل والذكر
لتعلق ما رآه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذلك بالذاكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي
المفارقة الى زوال المانع المواحيه واما القياس فعلى ما يجري بيانه تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية يصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من
الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضربا من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا
مع ابداننا وانها نال بتلك العلاقة كمالا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لظاهر راي جزئي او
كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي منقوشة على هيئة كلية وفي هذا العالم النفساني على
هيئة جزئية شاعرة بالوقت والتشان معا اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي
نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية
ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل
بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الحيوانية في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت
من وجود نفوس سماوية منطبعة في مواد ولها تكون ذوات ادراكات جزئية هي مبادئ حركاتها والى ما يلزم
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول والازم فان جميع ذلك يدل على جواز انتقاش م

الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك بمعنى كون
الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يشعر براي المشائين ثم انه اشار
بقوله ثم ان كان ما يلوح ضربا من النظر الى قوله لعله هو راي جزئي ولاخر كلي الى الراي الخاص به المخالف
لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما
معا في شيء واحد وهذا الكلام تمتم شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وما بعد
ما بعده الى قوله كالمعلق به وحينئذ خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي الشرطية
ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على هذا يكون للافلاك ذوات نفوس ناطقة تكون لها وذلك
لظاهر راي منهما احدهما كلي والاخر جزئي فانها قد تشارك النتيجة كما في الانسان وقوله
مستورا يوجد في بعض النسخ وبالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويوجد في بعضها بالنصب على انه حال
من الالف التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس
الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سوالة النظر الموجود اليه في ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة
نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى
ثم ان الشيخ لما فرغ من بيان ما ارتسامها بالذات ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة
بالوقت الى الحاصل من راي المشائين وقوله والتشان معا الى ما اشار اليه وفي بعض النسخ والتشان
معا وهو الظاهر وفي العالم النفساني اما منقوشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او التشان معا
بحسب الراي الثاني اشارة ولعلك ان يسهل عليك ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد
ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا تذكر استنصالا اقول هذا الفصل يشتمل على
تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعلت ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا
بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل ولان قابلية النفس لما انتهى بهذين الشرطين
والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود تمام القوابل فان ارتسام الغيب في النفس
الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه
على ذلك بعد هذا الكلام الاجمالي في عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب
شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى
وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته وانبتت عن حركته الفكرية التي يفتقر فيها
الى الالة يعرض ايضا شيء اخر وهو ان النفس اذا انجذبت الى الجهة المحركة للقوة ضعفت عن افعالها التي لها بالاستعداد
واذا انتهكت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتأد عنها الى النفس ما يعتد

اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض
افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغيرها من الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
وتمثيلها بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه
وهو انه اشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما ل العقل
آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة
المستمرة الى الجانب وفي بعض النسخ اماله العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل
العقل آلته اي اضله في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي يعرض مع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تعطيلها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام
عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس
الباطن بحيث تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت
اي تحيرت فلم ترسم ما يأتي ظاهرا للحس المشترك وهو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش
في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته مثبتة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد
دون المتوهم ولعله ذكرت ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما واستدارة النقطة الجوالة محيطا به
فاذا امتلأت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج
او بقاؤها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن اقول هذه
مقدمة اخرى وهي ان ما يقع فيما من قبل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه
ولا ارتسام بسبب لاحقه اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب لحصول
صورة القطر النازل الخارجي مشاهدة في مكانه الاول وبعد مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الصورة المثبتة
غير موجودة فانه مشاهدة القطر النازل خطا لاتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج
الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده انسان قد شاهد قوم من
المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن
او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي
ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة اقول يريد اقامة
الدلالة على وجود الارتسام الخالي عن السبب الاخارج وبيان ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى
شاهد الذين غلبت المرة السوداء على امزجتهم ما يلحقهم بعد في الاعضاء ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة ومرغا منها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي
المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب مادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة

المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تأخذ الصور منها بواسطة المتخيلة
الفاعلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة
في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت في التصرف فيهما
ارتسم في لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بتعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل
الشارح يريد مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك
الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين السفسطتين ثم ان العارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبعد عن الخيال ترتيبه
عنه عقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فانه بما يفيه فينشغل بالاذعان لحق
التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا اعتل احد الشاغلين
وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اقول
انتقاش الصور في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك ما نعا فبينه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع
القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
من السبب الباطن وكانه يبعد عن المتخيلة اي يخليه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل
وهو القوة العاقلة في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجبرا المفكرة او المتخيلة عن الاعتمال والاعمال معا مع اضطراب متصرفين فيهما بما يعنيهما من الامور
المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل
الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير لا يمكن ان يقبل الصورة
الكبيرة من غير تشويش لكنه ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يكن استحالة ان يكون الجزء
الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مرفوع بما ذكر في فصل مفرد وهو ان ما للنفاذ النفس
الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر انسان النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
يشغل ذات النفس ايضا في الاحوال بما يعرض هو الى جانب الطبيعة المنهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة
للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دللنا عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها
شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل
على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة

اقول يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين وكلاهما ويبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة
في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات للهضم
فتجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بالاخرة في ثباتها الشاغلين لها المطيعة على
ما هي فاشتغل عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فتنجذب بالطبع نحوها لا محالة
والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال مرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد
الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ
لشغلها الخاص بها بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان فيبقى المتخيلة قوية السلطان في الحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فتلوح الصور مشاهدة وهذا انما يخلو اليوم عن رؤيا ساير واذا استولى
على الاعضاء الرئيسية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها
فضعف احد طرفيه فلم يبعد ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وهنا
ظاهر ومن الحالة الاولى وجه الاخر المرض انك تكون مع العقد يكون الى الوجود ومع ذلك لا تكون
احد الشاغلين ساكنا انه كلما كانت النفس اقوى كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان
ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها اولى
ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى اقول لما فرغ عن اسباب
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد
ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على
ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال
قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان
الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس
بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان
انفعالها عن المجاذبات وهي النسخة الاقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى
فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة والتغيير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس
كلما كانت اقوى في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
ضبطها للطرفين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات

المتقابلة المذكورة فتأثر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بالامر اشغلها عن فعل الاخر اقل وكان يفضل منها
لتلك الفعل فضلة اكثر ثم ان كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة وايجابها على ما يقربها اليه اقوى اذا اقلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان تكون
للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة
فاذا طرأ على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا المتدارك وحركة التخيل هو استراح
ووهنه فانه سريع [illegible] هذا السبب واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال يوجد الشواغل عنها استنبط لوح الحس المشترك اقول يكون للنفس فلتات
اي فرص يجدها النفس فجاءة وساح اي جرى والترحرح الشاعد [illegible] الشواغل الحسية او اقلت المزاحم
النفس فهي انما تتصل بالعالم القدسي بحيث تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى
اثره الى التخيل في الحس المشترك بصور واشباح مناسبة لذلك المرتسم الكلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما النوم
الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل [illegible] الروح المنبعث
في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن وتفرغ النفس عنه فتتصل بعالم القدس بسهولة
فاذا وقع على النفس نقش غيبي تحول التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح
من كلاله وكان الوارد امرا مستلذا منبها له لكونه بالطبع سريع الشبه للامور الوهمية وثانيهما يعود الى
النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل [illegible]
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب
المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما
استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا
اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقر الهيئة او كلاما محصل
النظم وربما كان في اجل الاحوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر الى ان هناك [illegible] ان روح القدس
مشتمل [illegible] وكذا مثال الاستيلاء الاثر والاشراق في الخيال الا ارتسام الواقع في الحس المشترك ما يحكى
من الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما نقل [illegible] الفعلية المرئي والمرور
توهم الفاسد وتخيلهم المغرور الضعيف وانما نفعله [illegible] نفوسهم الشريفة القوية

فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون متفاوتا في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة امر
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط فقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون مشاهدة مثال موقر
اليه او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو
ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة اشارة ان القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب
والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين
به في انتقالات الفكر مستنبطا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى
فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذه الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء
الصورة المنتقشة فيها حتى تكون قوية لها شديد الوضوح متمكنا لا تتمثل وذلك صارف عن التردد والتردد بعد
الخيال الذي موقف ما يلوح فيه شيء كما يشغل الحس اياه ذكر اقول محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات
والعقايل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذايل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفرا بالالوان
الصفر وعليها السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنبطا للحدود الوسطى او مستنبطها
للحدود الوسطى بسمان اطرفها الاخر ان طلب الحد الاوسط لو سمي استساحا انما الاستساح طلب السبع منه وما
يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المشترك في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الوسط في الاستقراءات والمصالح
الاخرى التي ذكرها هي ما تقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة
يعني المتخيلة يزعجها اي يطلبها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذه الانتقال او يضبط اي الا ان يضبط
والضبط بسببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وعرفت الخيال على ما بين ومنعه
عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم في امورهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في
الخيال فانه صارف للخيال عن التردد اي الانتقال يمينا وشمالا وعن التردد اي التذبذب قداما ووراءا
يشغل الحس اياه ذكر عند مشاهدة حالة غريبة يشغل بها في الاعين مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية
اذا اشتدت ادراكاتها قاصرة عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان
العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور الغيبية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتي
اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر
ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه
الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل من محاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عنده رابطة الجاش فيرتسم
الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات
وليس انما عرض لك في الاثار بفعل بل وفيها باشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك وربما تنقل عنه الى

وحده م
مستنبطا ؛
الرسوخ ؛
والتسلام
لم انوبها ؛
اشتغلات التخيل ومحاكياته ؛
ذكره

اشارة منها فيك ومما يمكن ان يحتاج الى التاويل ان يعبر عن السانح المضبوط الذي يلي مستقلا عنه اليه ولا ذكر
الا خرود بما اسعد ما انتقل من بعده الاول وربما انقطع عنه وانما ينتفع بضرب من التحليل والتاويل اقول
الاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذكر الشيخ
منها ثلثه ضعيف لا يبقى له اثر ذكر ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي تكون النفس عنده
ملقية رابطة الجاش اي ثابتة غير مرتبكة القلب ويكون معنية بما يحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يستقل الذهن عنه ومنها ما يستقل وينساه ويرجع
الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك اشارة فما كان من الاثار التي كان فيها الكلام
مضبوطا في الذكرة حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير اقول اصطلاح الحكماء وانما علقنا التاويل
والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان انتقالات التخيل لا تستقر الى تناسب حقيقي لا تكون فيه
تناسبا كليا او ذهنيا وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب
عادتين وما في الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المذكورين وتم الكلام في هذا المطلب اشارة
انه قد يعرض بعض الطبايع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب
تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا
فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما
يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما ينطق به ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشتغل بعض من يستنطق في هذا
المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر مرجرجة او مدهش ايانا بشفيفه ومثل ما يشغل ما بسواد براق او بالشي
مترقرق او باشياء مور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه
اجبار لطبع وفي حيزها اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه اقرب الى الدهش
اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط
والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ههنا ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هاتف من غايب
وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة اقول يهر اي يرد والشد الحثيث
العدو السريع والهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة
وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير ودهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع وتمور
اي تموج مجيا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسير اللين يقال للذي به مس

اجبار ؛

من جنون مصروع والتوكل المهان المجرد والاعتماد على الغيب وفلان يكالج الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي
ذكرها مما يشغل الحس من بين شيئين فيه مدهشة فالشي المشف المرعش للبصر من حركته ككون كالبلور المتلألئ او الزجاجة
المتلألئة او المرئي بخيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستنيرة والمدهش للبصر بشفيفه كالبلور الصافي المشف
واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن بالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل
به الشي المضي كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترعرع كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال
الشمس او الشعلة والاشياء التي تهور فكالماء الذي يموج شديدا لغا او غيره لالحاح الريح او الريح عليه او كالغليان
الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول
بما يجري مجرى الامور الطبيعية اعلم ان هذه الاشياء ليس على سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون
امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كانت كذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك
تجربة في اثبات امر عجيب له صحته وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود
تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يريد ان يأمنها وذلك من اجل الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت
جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا
التفصيل اقول يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل
المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وما في الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه في تقوية الاخبار عن الغيب
ولعلك قد بلغتك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا وهلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبا
والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طائر او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك اقول المانع عن اتيان
الايات الثلاث المشهورة التي نسبت الى العارفين وغيرهم من الاولياء اذا دان تنبيه على سبيل سائر الافعال الموسومة
بخوارق العادة قد ذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل
بانك بقلب العادة لان تلك الافعال ليست مما يمتنع عن يقف على عللها الموجبة ايا ما يخالف به العادة انما هي جارية بالقياس
الى من لا يعرف تلك العلل والموتان علة تنزل الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل
الحيوان من المعنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكير وتنبيه البرهان كان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلاقة اخر وعلمت ان هيئة تكون للعقد منها وما يشبه قد تتأدى الى البدن
مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضا بسقط وان ادامه لا يسقط وهم مثله والمزع
على قرار منتج او عام الناس بغير مراح مريح او دفعة وابتدا امراض او ابراء منها فلا يستبعدن ان يكون
مدرجا

لبعض النفوس ملكة تتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت
لمبدأ الجميع ملمودة اذ مبادئها من الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه
ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام تنفعل عنها
انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول التنبيه في هذا الفصل يشتمل
امرا ما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
والاخر هي الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يشبهها كالظنون والشهوات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى
بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية وهي تولد كلها من
احدها ان توهم الماشي على جذع مرتفع اذا كان الجذع فوق فضا سقطه اذا كان على قرار من الارض والثاني
ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فيبسط روحه او ينقبض ويحمر لونه او يصفر وقد يبلغ هذا
التغير حدا ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ البدن المريض بسببه في افراق اي الانتعاش من المرض
المريض من مرضه افراقا اي ابلّ ولما النتيجة ان يعلم من هذا انه ليس ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها
عن بدنه الى سائر الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية
مزاجية مباينة الذات لها كذلك مؤثرا في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المقدم اعني يحدث
عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كلاقاته ايا ما واشعاره عليه او نحو ذلك ثم انه توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال عن الانسان يصدر عن النفس الناطقة لطفه
بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان
الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة وانما البارد مادته القابلة لها
فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير
بدنها مؤثرة في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال
شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما
يهون عليها بسبب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان تكون النفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير
الوهم واما الغيلان التي يجعلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة
لتغيرات ما على تجويزان يكون للنفس مثل هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فلو كان
المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر حق
عن هذا التطويل اقول قد وقد بنى ما بنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن

لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الالات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها والا لم يجز الاكتفا بالجملة في بيان الدعوى
المذكورة اشارة هذه القوى ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية
شخصيتها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل لضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكا كما يحصل لاولياء الله
الابرار اقول لما ثبت وجود هذه لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب
استنادها الى علة تخص تلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما تشخص به ذلك
البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الحكم فيه لا غيره وتقرير كلامه ان قال
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي
تعينها الشخصي الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاوليا والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر في شي من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان تنوع النفوس البشرية بحيث تعد نوعا
واحدا كافية في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة
والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبيا او كرامة من الاوليا وتزيده
تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شاو الازكيا منهم اقول الغلوا
الغلو والشاو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك
كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل
والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام
ملاقيا او مرسلا جزءا او منقلا كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول
النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي انقصته من بغير قرن اي بوجب
وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من القبيل لانه لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها
من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار الماء وتبريد الثلج وجذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء
كالبرد للارض وكالماء يعلو عن الهوا وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الما الذي في القدر بل كانارة الشمس
سطح الارض على مقتضى الراي العامي مسئلة ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية

او اتصالية مناسبة تستتبع حدوث الامور الغريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات
من قبيل الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى
الاشخاص الانسانية حاول ان يبين ان السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها
محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه احوال النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام
السماوية ودون وحدها لا يكون سببا للحادث اعني ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل
الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك
مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان كل القسم نيرنجات
وكذلك في الطلسمات نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شي فذلك
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك
بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك
ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب اقول انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق
والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذادت طرد والغرض من هذه النصيحة
النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي
الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في هذا المقام التوقف ثم
ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية
ليس بغريب خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في
لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه
مع الغاغا او كان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضى والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس
مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم
او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول يقال مخضت اللبن اذا اخذت زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص
منه والقفي والقفية الشي الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة
بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب وكلاهما هاهنا وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في
الدين حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع
من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما وتسرع اي تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها
الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت ثمنا ما تقع

وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلا اذا اعتبر حالهم بالقياس الى المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل
واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهم خمس فرق والمعتقدون الحقائق
الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها
والواصلون ممنوعون عن التعليم فبقي ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم
اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث
الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين ضعفاء مع القاعدة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم
النظرية وهو الوثوق بتبصرهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان
اليهم بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس
وثانيهما بالقياس الى الطرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط
بالاحتياط البالغ عقلا ودينا حسبما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل
مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتغير الحال
وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما عثر
عليه من الخلل والفساد بعد ان يتحرى فيه سنن الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد
ومنه المبدا واليه المعاد وحسبنا الله وحده ونعم المعين

العلماء